

کتابخانه صیفیہ سرکار عالی ریاست مدینہ  
۱۸۲۶ء

نمبر دستاویز ۱۹۱۸

تاریخ دستاویز

نمبر کتاب

فصل کتاب

موضوع کتاب







طیبات الحیات و سعادت  
بکثره اشیا و امور

الحمد لله رب العالمین



در عهد جلالتی لاولی عهد اسلام بکثره اشیا و امور

مطهره و طاهره و پاکیزه و نیکو  
درمانی و طبعی و طبیعتی و طبیعتی









ويقال للمصنوعات من حيث انها تدل على وجود الصانع وعلمه وقدرته وكل طائفة  
من كلمات القرآن المتميزة عن غيرها بفصل المراد بها ههنا هو هذا اشتقاقا من اتي اللفظ  
تبيين ايا من اى شى او من ادى اليه اى حج اليه لانه ترجع اليها معرفة ذى العلامة  
اصلها عند الضرر اذ ية كمنزلة فادلت واوفا الفاعل على خلاف القياس عند تحليل  
اى ية وعند سيبويه اوى كركية فاعلنت قال ابن هشام في تذكرة اذ اجمع حرفان  
مستحقان للاعلال فالقياس ان ثعلب الثاني دون الاول نحو موسى وسوى  
شذ في كلامهم ان ثعلب الاول دون الثاني كعاية وطاية وثاية واىة وعس  
الكسائي اىة كقائية فخذت الهزة تخفيفا وارسل البيئات جمع بينه من البيان  
وهو الظهور المراد بها اما الايات المحكمات الواضحات التى لا تقبل التأويل لا تشا  
كذلك والمجرات الظاهرات الشاهدات على الحق بلارب اوتيا فطلع الله  
اما بالتشديد بحسنى كمال يعنى كمال ونشر الدين بعد التنزيل والارسال والتخفيف  
بسنى ظهر فالدين يكون على الاول منصوبا وعلى الثاني مرفوعا وطبع اليقين  
طبع اما بالتشديد والتخفيف معروفا يعنى ملا اليقين في قلوب المؤمنين واما بالتخفيف  
مجهولا يعنى الحكم اى حبل اليقين في قلوبهم محكما ربنا لك الحقيقة حقا اى في  
الواقع ليس الحقيقة الا لك لانك الكائن بنفسك ليس تحضك عن الغير وكل  
من سواك مجاز شبهة في الواقع اذ لا وجود له الا بوجودك ولا حقيقة الا بتحققك  
فغير ثابت واطل في نفسه ولك الامر تحقيقا فان الامر وكل  
غيرك مجاز باجازتك واما سور بامر كفا لمجاز ههنا بضم السين مفعول لا جازة  
لا كيان اولا ففتح اسم اعنة المبادى الاعراج عنان بالكتبة



دو ال گام و المبادی جمع سید بمعنی ابتداء شیء و بایستوقف علیه فبدایات کل الامور و سبب  
 میل یک ای بقدرتک اختیارک و نواصي المقاصد النواصي جمع ناصیه بمعنی  
 سوی پیشانی مفوضه ای مروده الیک لانک انت تعطی المقاصد لا غیرک  
 فانت المستعان و علیک التکلان و الصلوة و السلام علی سیدنا محمد  
 المصمم للحکم جمع حکمة بالکسر و ی العدل و العلم و الحکم و النبوة و القرآن رسول  
 صلی الله علیه و سلم جامع لکلماتهم لهما بالطریق الامم بفحتمین معنی الوسطین  
 الطريق الذی لا افراط فیہ ولا تفريط و المبعوث لجوامع الکلم ای الکلمات  
 جامعة لانواع الاحکام الی اقهار الامم لافهام ابا بالفتح و هو حسن او  
 بالکسر و الامم بضم الهمزة ففتح الیم جمع امته بمعنی القوم فالمعنی علی الاول  
 ان الرسول ارسل الله تعالی بالکلمات الجامعة الی عقول القوم لیفهموا بهذه  
 العقول معانی هذه الکلمات فتشکل تلك العقول من المعانی الی الاحکام و  
 المعنی علی الثاني انه بعث بجوامع الکلم لافهام الامم یعملوا بها فعلی هذا الی معنی  
 اللام و قبل یحتمل ان یکون اللام جمع امته بمعنی الدین و الشریعة و یکون جمع  
 باعتبار الانواع و الاحکام فالمعنی انه بعث بجوامع الکلم لافهام شرایع امی الاحکام  
 الشریعة و علی الله و اصحابه الذین هم اداة العقول ای عقول المؤمنین  
 و الدلیل هو الموصول الی المطلوب عقول المؤمنین وصلت الی المطلوب الذی هو  
 سان و التصدیق بسبب الال و الاصحاب سیما الاربعة الاصول فی الایضاح  
 الی المصنف هم الخلفاء الراشدون من اصحابه و علی رضی الله عنه و ابناؤه الحسن  
 و الحسین و امام سیدنا فاطمة الزهراء من الاله و اهل بیتی اما بعد فبقول الشکوة

[illegible]



أى الشاكر الصبور أى الصابر بحسب الله بن عبد الشكور الذى تأت سنة  
الف مائة وتسع عشر من الهجرة بلغه الله من التبليغ الى ذروة المكان الذوق  
بضم اللام الال المعجزة او كسر بالعالى من كل شى او عالى اجبل أى بالامى هرير و بالامى  
كوه ورقاه أى رفعه عن حضيض القال الى قلة الحال الحضيض السافل من  
الارض أى حتى زعمين وهو من كوه والقال اسم مصدر بمعنى القول وسيل يستعمل القول  
فى النجر والقال فى الشر والقلة بضم القاف وتشديد اللام راسل اجبل والعالى من كل شى  
أى سر كوه وبالامى هرير و بالامى كيفية الانسان ما هو عليه ان السعادة باستكمال  
النفس أى الروح والمادة أى ما تعلق به نفس وهو البدن وذلك أى الاستكمال  
بالتحقق أى الصيرورة على اليقين والتخلق أى التدين بالاعمال الصالحة وبالاداء  
احكام النفس بالثانى استكمال المادة وحسبها أى التحقق والتخلق بالتفقه فى  
الدين والتبحر أى التعمق بمواقف الحق واليقين والمناسبات فى صلته بالتبحر  
فى والسلوك فى هذا الوادى الذى هو التفقه انما يتأتى بتحصيل المبادئ  
التي يتوقف عليها التفقه ومنها أى من المبادئ علم اصول الاحكام الشرعية  
لانها ما لم تعلم لا تحصل الفقه فهى أى علم الاصول من اجل علوم الاسلام  
فان اجل العلوم الاسلامية الكلام والفقه ومبادئها والاصول بعض منها البتة الفقه  
مدى أى مع الاصول وبيان علوم مرتبة بخطب جميع خطبه و هى الكلام المنشور  
الشيخ وفى قواعد هذه أى قواعد الاصول كتب وكنت صرفت بعض  
عمري فى تحصيل مطالبه وولت نظري الى تحقيق ما ربه المأرب حج  
مأرب ففتح المأرب المسئلة من المأرب تحتين بمعنى الاحتياج والمراد من المأرب بهذا المطالب



لأنها مما يحتاج إليها فكانها مواضع الاحتياج فلم تحتجب عنى حقيقة من حقائقه  
ولم تخف على دققة من دقائقه ثم بعد حصول الطالب وتحقيقها لا سيما  
أي لا عظيم أردت أن أحرر فيه أي في علم الأصول مسطوراً بالكتاب  
والكتاب الكبير وافياً لسائل الفن ودقائقه وكتاباً كافياً لطالب هذا الفن يجمع  
ذلك الكتاب إلى الفروع أي المسائل الفقهية وإلى هنا معنى مع أو ضمن الجمع معنى يضم  
أصولاً أي دلائل تلك الفروع وإلى الم شروع أي الأمور الشرعية العقلية معقولة  
أي الأمور العقلية ويحتوي على طريق الحنفية والشافعية ولا يميل سبلاً  
أي لا يعدل عدولاً قليلاً فما ظنك بالكثير من الواقعية أي عما كان حقه في  
الواقع سواء كان موافقاً للحنفية والشافعية فجاء ذلك الكتاب بفضل الله  
وتوفيقه كما ترى في الحسن والجمع والاحتواء وتفصيل هذا الإجمال في معدود  
المسائل والمعين بغير الدال بنيت الجواهر أحرر المسائل بل سحر  
لا يدري بحقيقة حاله لانعدام مثله ونظيره والأشياء تعرف بأشكالها وسميتها  
بالمسلم سلمه الله تعالى عن الطرح أي البعد والافتقار في الخلف وعدم الاعتداف  
والجرح أي الطعن والتشنيع وجعله موجبا للسرور والفرح ثم بعد النسبية  
الهمني مالك الملكوت كرهوت معنى الفروسلطان والملكة وفي  
بعض الشروح هو اسم لكاتبه يسب إليه يصل النعمان تأريخه أي تاريخه  
وبيان وقته مسلم الثبوت أي سنة الف و مائة وتسع آلاف تسببه  
الكتاب مرتب على مقدمة فيما يفيد البصيرة من رسم العلم وموضوعه  
وغاية ومقالات ثبت في المسالك الكلامية والاحكامية واللغوية وأصول



اربعة في المقاصد الاربعة من الكتاب وسنة والامام والقياس وخاتمة في  
 الاجتهاد ونحوه من التقليد وما يتعلق به اما المقدمة ففي حد اصول  
 الفقه وموضوعه فائدة وله مدان حد لقباً وحداماته اما حدة اى  
 اصول الفقه مضافاً الى من حيث المعنى الاضافى فالاصل الذى جمعه مضاف الى  
 الفقه فى لفظ اصول الفقه اختلفوا فى تفسيره لغة ببيانات شتى احدى ما يبتنى عليه  
 غيره قال ابو الحسين البصرى فى شرح العمد وثانيها المحتاج اليه قال الامام فى الحصول  
 والمنتخب وتبعه صاحب التخصيص واثنا عشر الشئ كما فى القاموس وغيره وعلى هذا  
 يضاف الى الكل كاصل الشجر واصل الجدار ورايتها ما يستند تحقق الشئ اليه قال الامام  
 فى الاحكام والبنارسى فى محكم الانسول وقال الاسنوى فى شرح المنهاج واقرّب  
 هذه الحدود هو الاول والاخر والمختار فى شرح المختصر للقاضى عصفه وشرح جميع الجواهر  
 المحلى والتمهيد وغيرهما هو الاول وهو المشهور فلذا اخذ المصنف رحمه الله تعالى الذكر  
 وقالوا فى تفسيره اصطلاحاً الرابع كقولهم الاصل فى الكلام الحقيقة اى الراجح  
 والمنصوب بفتح الحاء المهملة ويستحب الشئ حاله الذى كان عليه قبل حادثة الظاهر لان  
 الشئ يرجع الى الصحة لو لم يكن هذا الظاهر كما يقال طمارة الماء اصل وتعارض الال  
 والظاهر والقاعدة كقولهم اباة ليستة للمضطر خلاف الال اى القاعدة المستمرة  
 والفاعل مرفوع اس من اصول النحوى قاعدة منها والذليل كما يقال الال فى  
 هذه المسئلة الكتاب وسنة افيد فى شرح المختصر للقاضى عصفه انه اى نظر الال  
 اذا اضيف الى العلم كالفقه حيث يقال اصول الفقه فالمراد منه دليله اى  
 دليل العلم فمن حمل وهو الحافظ امان الله البنارسى معاصره لمصنف لفظ الال فى

المقدمة فى اصول الفقه وموضوعه فائدة



في قوله تعالى لا تعلم الا ما علم الله تعالى  
 في قوله تعالى لا تعلم الا ما علم الله تعالى  
 في قوله تعالى لا تعلم الا ما علم الله تعالى  
 في قوله تعالى لا تعلم الا ما علم الله تعالى

اصول الفقه على القاعدة حيث قال في محكم الاصول فالاضافي هي الادلة او  
 القواعد المختصة بالفقه غفل عن هذا الاصل الذي افيد في شرح المختصر على  
 ان قواعد العلم مسائل علمية يعني لو صح هذا الحمل عند هذه الاضافة  
 لم يصح بهذا لان اصول الفقه مبادئ للفقه لا مسائل له وقواعد الفقه مسائل لا مبادئ قال  
 صاحب المستنم قد يضاف لاصول الى العلم ويراد به قواعد الكلية كما يقال فلان حافظ  
 لاصول الطبى او اكرامنى اى حافظ لقواعد الكلية ولا ريب في ان اصول الفقه قواعد مسائل  
 وان لم تكن تلك القواعد والمسائل قواعد وسائل للفقه لكن لها مناسبة بالفقه لكنها  
 مبادئ لما تفرز اضافتها اليه لا في مناسبة ولما تبين مما ذكره هناك ان الاصول في  
 اصول الفقه معنى الادلة فلم يكن بد من كون هذا العلم ادلة تناسب الاسم للمسمى فقال  
 لما قاله التاج اسبكي في جميع الجوامع شر هذا العلم اى علم اصول الفقه ادلة  
 اجمالية اى دلائل محبة غير متضمنة بخصوص مسألة للفقه يحتاج اليها  
 الى الادلة الاجمالية عند تطبيق الدلائل التفصيلية اى الادلة المتضمنة بخصوص مسألة  
 مسألة على احكامها اى احكام الدلائل التفصيلية اثبت بها كقولنا الزكاة  
 واجبة هذه مسألة فقهية وحكم ثابت ليس بتفصيل لقوله تعالى واتوا الزكاة  
 هذا دليل تفصيل فان الامر للوجوب هذا دليل اجمالى يحتاج اليه عند تطبيق التفصيل  
 على حكمه وطريق التطبيق ان يؤلف القياس فتؤخذ صفراء من الدليل التفصيلي وتؤخذ كبر  
 من المسئلة الاصولية فيقال زكاة شئ امر به وكل شئ امر به واجب ينتج الزكاة وجبة  
 فالصغرى ما خذوة من قوله تعالى واتوا الزكاة والكبرى ما خذوة من مسألة اصولية  
 ان الامر للوجوب وليس نسبته اى نسبة علم الاصول الى علم الفقه كنسبة

علم الفقه على القاعدة حيث قال في محكم الاصول فالاضافي هي الادلة او  
 القواعد المختصة بالفقه غفل عن هذا الاصل الذي افيد في شرح المختصر على  
 ان قواعد العلم مسائل علمية يعني لو صح هذا الحمل عند هذه الاضافة  
 لم يصح بهذا لان اصول الفقه مبادئ للفقه لا مسائل له وقواعد الفقه مسائل لا مبادئ قال  
 صاحب المستنم قد يضاف لاصول الى العلم ويراد به قواعد الكلية كما يقال فلان حافظ  
 لاصول الطبى او اكرامنى اى حافظ لقواعد الكلية ولا ريب في ان اصول الفقه قواعد مسائل  
 وان لم تكن تلك القواعد والمسائل قواعد وسائل للفقه لكن لها مناسبة بالفقه لكنها  
 مبادئ لما تفرز اضافتها اليه لا في مناسبة ولما تبين مما ذكره هناك ان الاصول في  
 اصول الفقه معنى الادلة فلم يكن بد من كون هذا العلم ادلة تناسب الاسم للمسمى فقال  
 لما قاله التاج اسبكي في جميع الجوامع شر هذا العلم اى علم اصول الفقه ادلة  
 اجمالية اى دلائل محبة غير متضمنة بخصوص مسألة للفقه يحتاج اليها  
 الى الادلة الاجمالية عند تطبيق الدلائل التفصيلية اى الادلة المتضمنة بخصوص مسألة  
 مسألة على احكامها اى احكام الدلائل التفصيلية اثبت بها كقولنا الزكاة  
 واجبة هذه مسألة فقهية وحكم ثابت ليس بتفصيل لقوله تعالى واتوا الزكاة  
 هذا دليل تفصيل فان الامر للوجوب هذا دليل اجمالى يحتاج اليه عند تطبيق التفصيل  
 على حكمه وطريق التطبيق ان يؤلف القياس فتؤخذ صفراء من الدليل التفصيلي وتؤخذ كبر  
 من المسئلة الاصولية فيقال زكاة شئ امر به وكل شئ امر به واجب ينتج الزكاة وجبة  
 فالصغرى ما خذوة من قوله تعالى واتوا الزكاة والكبرى ما خذوة من مسألة اصولية  
 ان الامر للوجوب وليس نسبته اى نسبة علم الاصول الى علم الفقه كنسبة

الميزان أي المنطق إلى الفلسفة كما وهم والواهم معاصر المصنف صاحب محكم الأصول

فإن الدلائل التفصيلية الفقهية المخصوصة بمسئلة مسئلة التي تؤخذ منها

صغريات القياسات كأقوال الزكاة بموادها وصورها من أفراد موضوع

مسائل الأصول كالامر للوجوب فإن أقوال الزكاة فرد من أفراد الامر بخلاف المنطق

الباحث عن المعقولات الثانية فإن تؤخذ عنه صغريات القياسات التي تؤلف

لأشياء المسائل الفلسفية ليس من أفراد موضوع مسائل المنطق مثلاً قلنا إن الفلك ذو

طبيعة واحدة وكلما كان كذلك فشكله الطبيعي كرة فإخذ منه الصغرى أي كون الفلك

ذو طبيعة واحدة في نفس الامر ليس من المعقولات الثانية فكيف يكون من أفراد موضوع

مسائل المنطق الباحث عن المعقولات الثانية قال بركت الاله ابادي في حاشية على

هذا الكتاب فيه نظر لأن غرض الفاضل المذكور يعني البنا رسي أن الأصول واجب العناية

في الفقه كما أن المنطق واجب العناية في الحكمة فمن هذا الوجه المناسبة بين الفئتين

وإن تفارقهما من وجه آخر فلا يرد عليه ما ذكره لمصنف انتهى وإفاد بحر العلوم في شيء

لأن مسئلتنا القائلة أن الامر للوجوب يراد بها أن صيغة الامر للوجوب فليس أقوال الزكاة

فرد لموضوع هذه المسئلة إلا باعتبار صورتها انتهى وإفاض صاحب غنم الحصول كما إذا

بمواو الأدلة الفقهية الكتاب وبنسبة مثلاً وبصورها كونها أمراً ونهياً وحاماً وخاماً وغير ما

وانت تعلم أن الأدلة الفلسفية بالنسبة إلى المنطق كذلك إذ موادها اليقينية من الضرورية

والنظريات والظنيات والإسلمات واشتهورات وغيرها وصورها الإقينية وشكالاتها

ضرورية وكل ذلك من موضوعات المنطق انتهى فالحق والصواب في الفرق بين النسبتين

أن يقال إن نسبة الأصول إلى الفقه نسبة المبدئية فإن مسائل الأصول من مبادئ الفقه



لان كبريات الاولات التفصيلية الفقهية ما خذت منها ونسبة المنطوق الى الفلسفة نسبة  
الالية كنسبة الى سائر العلوم ودون المبدئية فان المنطق لا يحتاج اليه في شئ من العلوم  
الا في معرفة كيفية الانتاج ولا تؤخذ مقدمات دلائل مسائل علم من المسائل المنطقية  
بخلاف الاصول فانه يحتاج اليه في اخذ مقدمات دلائل مسائل الفقه من مسائل  
وقال بعضهم اصول الفقه معرفة ادلة اجمالية للفقه وهو مختار الارموي في الحصول  
والبيضاوي في المنهاج وشار السبكي في جمع الجوامع الى ضعفه واقره المحلى في شرحه  
وقال الامام في الحصول اصول الفقه مجموع طرق الفقه على سبيل الاجمال وكيفية  
الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها ولم يقل معرفة مجموع طرق الفقه وذكر  
نحوه في المنتخب وكذلك قال صاحب التحصيل وقال الاموي في الاحكام في  
ادلة الفقه وجهات دلائلها على الاحكام الشرعية وكيفية حال المستدل بها من  
جهة الجملة والفقه الذي هو مضاف اليه للاصول في لفظ اصول الفقه يختلفوا  
في تفسيره بعبارات فقال الامام في الحصول والمنتخب هو فهم غرض المستكلم من كلامه  
وقال الشيخ ابو اسحق في شرح الملح هو فهم الاشياء الدقيقة فلا يقال فتمت ان اسأرونا  
وقال المحلى في شرح جمع الجوامع الفقه لغة الفهم وقال الاسنوي في شرح المنهاج هذا  
هو الصواب فقد قال ابو بيري الفقه الفهم وقال الاموي في الاحكام ما حاصله ان  
الفقه في اللغة عبارة عن الفهم وقيل هو العلم والاشبه ان الفهم مغاير للعلم اذ الفهم  
عبارة عن جملة الذهن من جهة تمييزه لا تقتصر ما يرد عليه من المطالب وان لم يكن  
المتصف به عالما كالعالم الفطن فكل عالم فهم وليس كل فهم عالم والمختار في  
تفسيره شرعا انه حكمة اى علم باحوال الموجودات في الجملة وسى الافعال على

الحمد لله الذي جعل في النفس قوة العلم والقدرة على معرفة حقائق الأشياء والتمييز بين الحق والباطل والنجاة من الضلال والهلكة

ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية شرعية اى متفردة على سائر  
الكلام كقولنا انه موجود والسنة حق شرعية اى استفادة من الشئ ثبت  
بأدلة فلا يقال اى لا يحل على المقلد ساء اشته تاقيا بان يقال المقلد فقيه  
لستقصية عن الطاقة اى القوة تنبسط بها الانكاح الفقيهية من الدلائل  
التفصيلية فلا يقال لعله حكمه اذ المراد بانكحة العلم القوي الحاصل عن بذل الطاقة والمراد  
بالطاقة طاقة الاوساط من الناس وهى المستورة في مفهوم الحكمة والتخصيص اى  
تخصيص الفقه بالحسيات التى هى العمليات المتعلقة بكيفية اعمال الجوارح كما  
خصه قوم وقالوا ان الفقه علم بالعمليات المتعلقة بالجوارح احترازاً عن التصوف  
الباحث عن احوال الافعال القلبية التى هى الوجدانيات كقولنا الرضا بالقضاء واجب  
والكبر حرام فحديث محدث اى هذا التخصيص جديد احدثه بعض المتأخرين ولم يجر  
عن المتقدمين نعم الاحتراز عن الكلام وان لم يشع في المتقدمين لكنه ليس  
بمحدث محض بل عرف اى اصطلاح معروف عن بعض المتقدمين وقيل للمعنى  
ان هذا التخصيص حديث محدث غيبه معروف في المتأخرين وانما احدثه بعضهم  
ان احتراز عن الكلام وان كان ايضا حديثاً محدثاً لم يكن في السلف ولما اسماه الامام الا  
فقها اكبر وعرف الفقه بما عهده ايضا وهو معرفة النفس بالماوراء عليها كونه محسوساً  
في المتأخرين وعرفوه اى كما عرفت الفقه بما عرفت القوم كالامام في المحصول و  
الارموى في الحاصل وصاحب التحصيل والسبكي في جميع الجوامع والبيضاوى في  
المنهاج وابن الحاحب في المختصر وغيرهم في اسفارهم بآثار اى الفقه العلم  
بالاحكام الشرعية كالحج والحرمة والاباحة سيج به العلم بالاحكام العقلية

وقال سبكي في كتابه في بيان حقيقة الفقه  
فقه الدين اى فقه الدين  
وهو العلم بالاحكام الشرعية  
والمعنى بالعلم بالاحكام  
العلم بالماوراء  
الفقه بالمعنى  
يعلم بالعمليات  
عنصاف الفقه  
علم الاخلاق من  
علم الدين  
ان العلم بالدين  
من الفقه  
افادوا  
بما عرفت  
في زمان  
الفقه  
ومن ثم  
فقه

فقيه عن  
علم الدين  
فقه



والحسية كالعلم بان العالم محدث والنار محرقة عن ادلتها اى اوله الاحكام  
خرج به علم المقلد التفصيلية التي فيها تفصيل مسئلة خرج به العلم بوجوب الشئ  
موجود مقتضى اوجبه لوجود الثاني لانه ليس من الفقه لكن زاد ابن الحاجب  
في المختصر الفرعية بعد الشرعية وبالا استدلال بعد التفصيلية وغيره العملية بعد الشرعية وبالسبب  
والبيضاوى انما نسب به العملية واللام والارموى وصاحب التخصيل قيدوا الاحكام  
الشرعية العملية بان لا يكون معلومة من الدين بالضرورة كوجوب الصلوات وروضة الشريعة  
في التوجيه على تقسيمهم زيادة ابن الحاجب قوله بالاستدلال فتعقبه التفتازاني في التلخيص  
واورد على تعريف القوم للفقه ان كان المسواد بالاحكام المجموع اى جميع الاحكام  
بكل اجماع المحلى باللام على الاستغراق فلا ينعكس التعريف اى لا يكون بامعنا يخرج  
بعض افراد المعرف وموفقه بعض الفقهاء الذين اجمعوا على فقاهتهم كابي حنيفة وبالك  
رحمهما الله تعالى لثبوت كادري عن ذلك البعض في بعض الاحكام فمثل ان ابا حنيفة  
مثل عن الدهر فقال لا ادري ولا اعلم ما هو والكاشل عن اربعين سائل فاجاب بالربعة  
وقال في ستة وثلثين لا ادري ولا اعلم او المطلق اى مطلق الاحكام سواء  
كان بعضا او كلها بل اجماع المحلى باللام على كنهه فلا يطرده اى لا يكون التعريف  
مانعا عن دخول غير المعرف لدخول علم المقلد العالم بعض الاحكام عن  
المادة التفصيلية لان المقلد الذي ترقى عن مرتبة العامة وابلغ مبلغ الاجتهاد يعلم بعض  
امسائل بالذليل واجيب عن الايراد باختبار الشئ الاول بانه لا يضر  
ثبوت كادري اذ ليس المراد بالعلم هو الحاصل بالفعل بل التمييز كالا  
المسراد بالعلم في قولهم العلم بالاحكام الملحكة اى كيفية الراسخ لا غير







سلك قوله  
وغيره ما فيه إشارة  
الى انه لا ينفك عن  
وجوب العمل به  
فلا يكون موجبا  
مستثنا

بل يجب عليه العمل بموجب قول مجتهد فيجزم بوجوب العمل بموجب قول مجتهد حتى  
لا تقل مثل من قال وهو صاحب محكم الاصول بعدم الفرق بأنه كما ان مطلق  
المجتهد واجب العمل عليه اى على المجتهد كذلك اى مثل المجتهد مطلقا وجب  
العمل على مقلده اى مقلد المجتهد فصلا اى المجتهد المقلد سيان اى مثله ان  
فى وجوب العمل بالمبتدئين بالفرق بينهما قال بركت الله ابا دس اقول حاصل قوله اى قول  
الابن رضى ان مستند المقلد بالآخر وفى الحقيقة هو من المجتهد والقول بما يكون مستندا لكونه  
منظورا عن الظن فلهذا انكشف على ولى ظن المجتهد ولم يقل به يجب عليه الاتباع نعم  
يلزم على اراؤ العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية بقولهم العلم بالاحكام الشرعية فى  
تعريف الفقه ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام لا العلم  
بها اى بالاحكام فقط فلا يكون العلم بوجوب الصلوة والصوم وحرمة شرب الخمر  
والزنا مثلامن الفقه وانه من الفقه بلا ريب الا ان يقال فى دفعه انه اى  
هذا التعريف رسم اى تعريف بالعرضيات لاحد بالذاتيات فيجوز باللائم  
فلا يلزم ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام بل لابد من لزومه  
لفقه ولا شك ان العلم بالاحكام الذى هو الفقه حقيقة يلزمه العلم بوجوب العمل بها  
فلم يلزم ان لا يكون العلم بوجوب الصلوة والصوم وحرمة شرب الخمر والزنا  
مثلامن الفقه وفيه اى فيما قيل لدفع هذا اللزوم ما فيه من الضعف بان  
الرسم انما يجوز باللوازم المحمولة لا باللوازم الحقيقية والعلم بوجوب العمل بالاحكام  
وان كان لازما فى التحقق والوجود للعلم بالاحكام لكنه ليس محمول عليه من ههنا  
اى ما ذكر فى تقرير الجواب الثانى للايراد المورود على تعريف القوم للفقه علمت



اندفاع ما قيل على تعريف التوم الفقه من باب الظنون امى الظنيات و  
 اكثر الاحكام المذكور في الفقه ثابتة بالقياس من خبر الواحد والاجماع المنقول احاد وكلها من الظنيات  
 فكيف يكون علما فانه عبارة عن الاعتقاد المجازم واليقين حاصل للاندفاع انه لا شك ان  
 العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية الذي هو الفقه علم يقيني ثابت بالاجماع لقطع الحكام  
 بثبوت تلك الاحكام ظنيا على ان العلم حقيقة فيما ليس بتصوير ايضا لما  
 حقيقة في الاعتقاد المجازم واليقين باليسن بتصوير شئيل الظن فيكون الفقه ولو كان من  
 باب الظنون علم بهذا المعنى حقيقة وقد سيجاب بجواب الشق الثاني بنا سلمنا ان الفقه  
 عبارة عن بعض الاحكام الشرعية عن اولها التفصيلية بشرط ان لا يكون في تلك لبعض  
 اقل من ثلثة لان الالف واللام في الاحكام للجنس واقل جنس اجمع ثلثة لكن يمنع  
 كون المقلد العالم ببعض الاحكام الشرعية عن ثلثة التفصيلية فقيها او الفقيه فاعلم  
 من فقه لضم القاف ومعناه صار الفقه سجية له والمنفذ ليس الفقه سجية له وقال السنوي  
 في شرح المنهاج هذا من حسن الاجوبة وقد حذر الامام عن لا يراو المذكور فقال في الامام  
 وفي عرف المتشرعين الفقه مخصوص بالعلم بالحاصل بجملة غالبته من الاحكام الشرعية لثبوتها  
 بالنظر والاستدلال انتهى قال السنوي هو احترام احسن قد اجاب صاحب المغنم باختصار  
 الشق الاول بان يجوز ان يرد جميع ما يحيط به قوة اوساط الناس فيكون من الاستغراق العرف  
 المراد في اغلب المواد نحو جمع الامير الصاعقة وبعضهم كصد الشريعة في التفتيح جعل  
 الفقه عبارة عن علم الاحكام القطعية لا الظنية مع ملكة الاستنباط  
 ويلزم عليه امى على تعريف هذا البعض للفقه خروج علم المسائل الثابتة بالادلة  
 الظنية كخبر الواحد القياس عن الفقه وهي امى المسائل الثابتة بالادلة الظنية كثيرة

١٥

له قوله بعضه او  
 المراد به صدور الشريعة  
 ١٢



الا ترى ان السنة المتواترة التي تثبت بها الاحكام قطعاً قليلة جداً والتزام ذلك  
اي خروج المسائل الثابتة بالادلة الظنية عن الفقه التزام بلا لزوم عن دليل بل الدليل  
والعلم على خلافه فانه اذا خرج علمها عن الفقه فأي علم يعيد علمها منه وجعل العمل  
داخلاً في تحديد هذا العلم أي الفقه بان يقال انه العلم المذكور مع العمل  
كما ذهب اليه بعض مشايخنا كشيخ الاسلام البردوي في اصوله بعيد عن  
الحق جداً لان الفقه حينئذ لا يبقى من العلوم بل يكون مركباً من العلم والعمل لان  
الشائع اطلاقه على العالم وان لم يكن عالماً واما حد اصول الفقه لقباً أي  
من حيث انه علم مخصوص مع قطع النظر عن كونه مضافاً فهو أي اصول  
الفقه علم بقواعد أي بقضايا كلية يتوصل بها أي بتلك القواعد الى استنباط  
الاحكام الفقهية عن دلائلها أي دلائل تلك الاحكام تفصيلية بان تؤخذ  
الصغرى عن الدليل التفصيلية وتجعل القضية الكلية كبرى فيحصل الحكم الفقهى بنو شعبة  
القياس قبل حقائق العلوم المدونة مسألتها أي مسائل تلك العلوم  
المخصوصة او ادراكاتها أي ادراكات تلك المسائل فالمفهومات الكلية  
التي تذكر في المقدمات كمفهوم قولنا في تعريف اصول الفقه علم بقواعد <sup>صوابها</sup> استنباط  
الى استنباط الاحكام الفقهية عن دلائلها وسواء تلك العلوم لاحد وبناء على  
ان المركب من اجزاء غير محمولة كالعشرة فانها مركبة من الوحدات التي  
لا تحمل عليها لاجنس له أي لهذا المركب ولا فصل ولا اى وان كان كرس  
وفصل فهو تعدد الذاتى لان الاجزاء الغير المحمولة ذاتيات لهذا المركب لو كان  
وغيره فصل يكون له ذاتيات اخرى مغايرة للاولى غير محمولة وهذه محمولة <sup>لحمل</sup> وغير



لا يكون محمولا فالمسائل وادراكاتها اجزاء خارجية للعلوم المدونة غير محمولة عليها ومجموع  
هذه الاجزاء حقيقة لتلك العلوم فلو كان لها جنس فصل تكون لها حقيقة <sup>خارجية</sup>  
مركبة من الاجزاء المحمولة فيلزم تعدد الحقيقة والذاتيات وهو باطل ولما لم تكن لها اجزاء  
فصول كانت المفردات الكمية التي تذكر في المقدمات في تعريفات العلوم عوارض لا  
اجزاء اساسية ولا تعريفية بالعوارض <sup>بمعنى</sup> فلو كان هذه المفردات رسوما لا حدودا وفيه  
انت في هذا القيل نظر اشبه اليه <sup>بمعنى</sup> الى هذا النظر في السلم خاصة ان  
الاجزاء الغير المحملة والاجزاء المحملة <sup>بمعنى</sup> بالذات ومتعارفة بالا اعتبارا فان الحيوان  
الناثور بشر انما طلق بغير وبشر <sup>بمعنى</sup> عدم النطق مادة للانسان <sup>بمعنى</sup> تحميل الحمل عليه لا بشر  
النشور <sup>بمعنى</sup> عدم جنس الانسان <sup>بمعنى</sup> عليه وكذلك الناطق <sup>بمعنى</sup> الماخوذ بشرط الحيوان <sup>بمعنى</sup> نفع  
بشرط عدم الحيوان <sup>بمعنى</sup> صورة الانسان <sup>بمعنى</sup> تحميل الحمل عليه ولا بشرط الحيوان <sup>بمعنى</sup> عدمه <sup>بمعنى</sup> فصل  
عموم عليه فالاجزاء الغير المحملة في مرتبة من حيث هي هي الاجزاء المحملة وحيث  
فصول <sup>بمعنى</sup> انقول ان المركب من الاجزاء الغير المحملة لا جنس له ولا فصل غير صحيح لعدم  
يلزم عن تقدير كون تلك المفردات حدودا للعلوم اتحاد التصور والتصديق  
فان اتحاد عين المحدود والمحد علم تصور والمحد ذهنا علم تصديق ان كانت العلوم عبارة  
عن دركات المسائل والادراكات حقائق العلوم تنقسم المسائل فكانت المسائل  
متحدة بادراكاتها بنا على اتحاد العلم والمعلوم وكانت الحدود معينة متحدة مع مسائل  
فتكون الحدود متحدة بادراكات المسائل لان اتحاد المتحد مع الشيء متحد معه <sup>بمعنى</sup> وجود علوم  
تصورية والادراكات مسائل علوم تصديقية فيلزم اتحاد التصور والتصديق ويكون  
متقاربا كلامه بانه يلزم من عدم الفرق بين الاجزاء المحملة وبين الاجزاء الغير المحملة

لا يكون محمولا  
فصل في تعريفات  
العلوم المدونة  
بمعنى  
انها جوهرية باعتبار  
تعدد الاعتبارات  
الواحدة بالذات  
تعدد الذات في الاعتبار  
بمعنى  
فصل في تعريفات  
العلوم المدونة

فصل في تعريفات  
العلوم المدونة  
بمعنى  
انها جوهرية باعتبار  
تعدد الاعتبارات  
الواحدة بالذات  
تعدد الذات في الاعتبار  
بمعنى  
فصل في تعريفات  
العلوم المدونة



اتحاد التصور والتصديق اذا التصور يتعلق بكل شئ فيتعلق بالاجزاء المحمولة وغيره وادراكها  
الاجزاء المحمولة اعني الجنس والفصل تصورات وهذه الادراكات متحدة مع الاجزاء  
الغير المحمولة لاتحاد الاجزاء المحمولة وادراكها كما تنبأنا على اتحاد العلم والمعلوم والاتحاد  
بين الاجزاء المحمولة والاجزاء الغير المحمولة ويكون متحد المتحد مع الشئ متحد معه  
والاجزاء الغير المحمولة ان كانت ادراكات المسائل فهي علوم تصديقية فلزوم  
اتحاد التصور والتصديق فظاهرا واما اذا كانت نفس المسائل فادراكها كما تنبأ علوم  
تصديقية وهي متحدة معها لاتحاد العلم والمعلوم فتكون ادراكات الاجزاء المحمولة  
متحدة مع الاجزاء المحمولة والاجزاء المحمولة متحدة مع الاجزاء الغير المحمولة والاجزاء  
الغير المحمولة متحدة مع ادراكات الاجزاء الغير المحمولة فتكون ادراكات الاجزاء المحمولة  
متحدة مع ادراكات الاجزاء الغير المحمولة لان متحد المتحد مع الشئ متحد معه  
لما كانت ادراكات الاجزاء المحمولة علوما تصورية وادراكات الاجزاء الغير المحمولة علوما  
تصديقية لزم اتحاد التصور والتصديق مع الهما اي التصور والتصديق نوعان  
من العلم قبا نشان تحقيقا اي بحسب الحقيقة ويحتمل ان يكون معناه على المنسب المحقق  
فموا حراز عما ذهب اليه المتأخرون من انها متحدان نوعا ومختلفان متعلقا فتفكر  
اشارة الى ان قولهم العلم والمعلوم متحدان بالذات مبني على كون العلم عبارة عن الصورة  
الحاصلة وهو خلاف التحقيق اذ التحقيق ان العلم حالة ادراكية ثم اختلف في اسماء العلوم  
فقبل اسماء جنس موضوعه لمجموع المسائل المعتدة بها الصادقة على ما في اذهان  
كثير من الناس وربما يزيد ونقص واسم الجنس عند قوم موضوع نفس الكلمة من غير اعتبار  
حضوره في الذهن وايضا ميل اكثر اهل العربية وعند قوم موضوع للفرد المشتبه والميل



اهل الاصول وهو اى كون اسما العلوم اسما جنس ظاهرا من دخول الالف للام  
 والاضافة للذين من خواص الجنس والى هذا جمع القاضي تاج الدين السبكي حيث قال  
 وجعل اسم جنس اولى من جعل علم جنس لانه لو كان علما لما دخله اللام عليه انتهى ذكره محمد بن  
 امير الحاج فى التقرير وروى عليه ابن الهمام فى التحرير بان العلم هو المركب الاضافى معنى اصول الفقه  
 لا الاصول وانما يدخل اللام على الاصول لا على اصول الفقه وكذا الاضافة وهذا ان تم  
 لا يفيد الا كون اصول الفقه من اسما الجنس لا كون اسما العلوم منها جنس وقيل  
 ليست باسما جنس بل اعلام جنس موضوعه للتعين بالعين الذمى والمتوحد بالوحدة  
 الذمى واستدل عليه بان سميات العلوم تعتبر فيها الوحدة والتعين قطعا والفقه مثلا اذا  
 حصل اشخاص كثيرون ففى ذمى كل واحد منهم يكون فقه لا محالة فلو لم تكن الوحدة  
 معتبرة لم يصدق الفقه على ذمى كل واحد من اشخاص كثيرين لما استحال قيام الحال  
 الواحد الشخصى فى محال متعددة لم يكن هذا التعين نفسا شخصا وليس المراد بعلم الجنس الا  
 ان يكون سماء متعينا بتعين غير شخصى ونص المحقق الشرف المجرى على انها اعلام الاحبار  
 ذكره ابن امير الحاج فى التقرير وكذلك اختلف فى اسما الكتب فكل حال لجلال الدين  
 فى شرح التهذيب ان اسما الكتب من اعلام الاجناس عند التحقيق وتابعه السيد الزاهد  
 حاشية عليه قلنا ثبت العلمية فى الاعلام الجنسية كاسماء الملابس وثقاة للشعب  
 بالضرورة اللفظية فانه وجد فى بعض الالفاظ علامات المعارف وعمول معاينة  
 ككون ذلك البعض مبتدرا او ذاهلا فى الفصحى من الكلام او غير منصرف بعد ان تمام  
 على اخرى ولم يوجد التبريد فقدرة العلمية الجنسية كاسماء استديري وليست الضرورة  
 مستحقة فى اسما العلوم وقيل بل اعلام شخصية موضوعه للشخص المعين الممتاز



عن غيره لا تكثر فيه اذ لا يصدق الفقه مثلاً على مسألة منه فلا تكثر واذا  
لم يوجد التكثر ثبت الشخصية قال ابن الهمام في التحرير والوجه انه علم شخص اذ لا يصدق  
على مسألة انتهى اقول وفيه اى في هذا القيل انه منقوض بالبیت لانه  
اسماء الاجناس وليس بعلم بالاتفاق ويجرى فيه مقدمات الدليل بان البیت لا يصدق  
على جزء من اجزائه كما يجازى والسقف كما لا يصدق الفقه على مسألة من مسائله  
اى اجزائه فليس معنى ان يكون البیت علم الشخص بعين الدليل المذكور لكون الفقه علم  
الشخص والحل ان المعنى الكلى قد يكون مركباً من اجزاء متفقة في نفسها  
خوفاً من رتبة التي ركبت من اجزائها ولا تصدق على كل واحد منها اق مركباً من اجزاء  
مختلفة كالسكنجبين الذي ركب من الحنظل والسكراندين بهما مختلفان بالهيئة  
على كل واحد منهما فلا يلزم من عدم الصدق اى صدق الشيء على البعض من اجزائه  
الشخصية صدق المعنى الكلى قد يكون خوفاً من رتبة السكجيين بظاهريته  
والسكنجبين لا يصدقان على واحد من اجزائهما فلا منافاة بين الكلية وعدم الصدق  
على واحد من الاجزاء ولا لزوم بين عدم الصدق على واحد من الاجزاء والشخصية  
تصدق حتى الكلى الذي ركب من اجزاء متفقة باكمل في الحقيقة والاسم على  
من اجزائه كما لا ريب صدق على واحد من اجزائه ايضا فيقال له ايضا اياها وبالحجة  
فالمقتضى بالضرورة لاننى الصدق هلها ونشأ عدم اللزوم ان مناهية بطلت بصدق  
على الاقر ولا الصدق على الاجزاء وقد وجه قول ابن الهمام بان راداً له لا شيء  
انما به صدق اصول الفقه عليه غير اجزائه واما اثر اود القائمة بالاشياء فلا تغاير  
اقبصارها اذا اختلفت الاعراض باختلاف محالها غير معتبر في العرف بل في شكلها



بتلخيص الآثار فاموجود في الزمان انساب مغاير بالذات لموجود في الزمان اللامع تغير  
الجبر والكل وهذا يستلزم تعدد اسمي وهو ينا في كون الاسم علم شخص واجب  
عن هذا الاشكال محمد بن ابين الشهير بامير ادشاه في التفسير شرح التحرير بان الموجود  
في كل زمان شخص معين ويلتزم اشتراك الاسم وتعدد وضعه بحسب تعدد الازمنة  
ولا محذور انتهى وموضوعه اي موضوع اصول الفقه الادلثة الاربعة  
اي الكتاب السنة والاجماع والقياس اجمالا اي من حيث الاجمال لا من  
حيث التفصيل بحسب خصوص آية آية فانه من وظائف التفسير وليس من الاصول  
وهي اي الادلة الاربعة مشتركة في الايصال الى حكم شرعي يعني كل واحد  
منها موصل الى حكم شرعي بحيث يستخرج من كل واحد منها ولاجل هذا الاشتراك  
لم يتعدد علم الاصول بتعدد الموضوع وصح كون الادلة الاربعة موضوعا له والا  
ليصح فانهم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها  
ام مشتركة تشترك تلك الاشياء فيه ولما كان موضوع اصول الفقه الادلة الاربعة من حيث  
الايصال فمسئلة جميعها التي هي حثية الايصال لا تكون من اصول الفقه اذ لا يبحث  
في العلم عن موضوعه وقوده بل انما يبحث فيه عن احوال موضوعه فاختلوا في انها  
من اي علم هي فقال ابن الهمام في التحرير البحث عن حجية الاجماع وخبر الواحد القليل  
ليس منه اي من اصول الفقه ورجحه الاسنوي في شرح المنهاج ورد المصنف عليه قوله  
وما قيل ان البحث عن حجية الاجماع او حجية القياس من مسائل الفقه  
لا ينبغي تل اصول الفقه لان موضوع مسئلة حجية الاجماع او القياس فعل المكلف  
الذي هو موضوع الفقه فان الاجماع والقياس من افعال المجتهدين الذين هم من



لعل نور الدين قال في القائل  
ابن سائر

وعمولها حكم شرعي آذ محمولها حجة والمعنى اى معنى حجية الاجماع او القياس <sup>انه</sup>  
يجب العمل بمقتضاه اى يقتضى كل واحد منها والوجوب حكم من الاحكام الشرعية  
ففيه اى فنى قيل ان هذا اى وجوب العمل بمقتضى الاجماع والقياس فرع  
الحجية اى متفرع على حجيتها فانها لم يكونا مجتبتين كيف يجب العمل بمقتضاهما والفرع ليس  
نفس الاصل فحجيتها امر والعمل بمقتضاهما امر آخر فكيف الاتحاد فان اراد القائل ان حجية الاجماع  
او القياس وجوب العمل بمقتضى كل واحد منهما متحدان لا فرق بينهما ثبت بطلان قوله  
وان اراد ان وجوب العمل لازم بحجة الاجماع فيرد عليه انه لا يلزم من كون احد المتكاملين  
من الفقه كون الآخر منه على ان جواز العمل بمقتضى الاجماع او القياس ايضا  
من شراطينها اى من ثمرات الحجية فوجوب العمل بمقتضى ليس بلازم فلا يصح تفسير حددهما  
بالآخر كما فسر هذا القائل حجية الاجماع او القياس بقوله اذ معنى يجب العمل بمقتضاهما لان  
تفسيره لا يجوز بالمفارقة واجب عنه بان معنى وجوب العمل بمقتضى الاجماع او القياس  
انه يجب ان يعامل معهما معاملة مقتضاهما فان اثبتا وجوب الحكم اخذا بالاجاب وان اثبتا  
الاباحة اخذا بالاباحة فالادلة المشبهة للاباحة يجب العمل بمقتضاهما <sup>مطلة</sup> اي بما ومن قال وهو ان  
ابن السام في التحرير ليست حجية الاجماع او القياس مسئلة اصلا لا من النقطة وان  
غيره لانها اى حجية الاجماع او القياس ضرورية دينية اى بدئية في الدين  
تعلم فيه من غير نظر واستدلال والضرورى لا يكون مسئلة من علم لان المسئلة من علم لا بد  
ان تكون نظرية مطلوبة بالبرهان مشبهة في ذلك العلم والضرورى ليس كذلك فقد عاين  
هذا القائل عن الحق لانه اى قول القائل انها ضرورية دينية ممنوع وان سلم قوله انها  
ضرورية دينية لانها اى من حيث الان معنى الاستدلال من العلولى على العلولى <sup>سما</sup>



اى من حيث الظلم معنى الاستدلال من العلة على العلول فيجوز ان تكون حجية الاجماع  
 او القياس باعتبار معلولهما و هو وجوب العمل بمسائل الاجماعية او القياسية برميته  
 وباعتبار علتها نظرية فتقول انها ضرورية مطلقا بمنوع فيجوز ان يكون هذه المسئلة مطلوبة  
 من حيث الظلم لا من حيث الان ولا يخفى عليك ان المصنف رحمه الله تعالى تسامح  
 في نقل هذا القول لان هذا ذكره ابن الهمام في حجية القياس فقط على تقدير كون القياس  
 من المساواة الكائنة عن تسوية الله تعالى لافضل المجتهد حيث قال في التحرير وهو  
 القياس على تقدير كونه فعل المجتهد اما على انه المساواة الكائنة عن تسوية الله تعالى بين  
 الاصل والفرع في العلة فليست مسئلة لانها ضرورية دينية انتهى حاصله ان ما ذكرنا من البحث  
 عن حجية القياس مسئلة فقهية لا اصولية انما يتأتى في القياس على تقدير كون القياس  
 فعل المجتهد اما على تقدير ان يكون القياس من المساواة فليست حجية القياس مسئلة  
 فقهية بل حجية ضرورية دينية وبالحكمة اذ لم تكن مسئلة حجية الاجماع او القياس من الاصول  
 ولا من الفقه ولم تكن تلك الحجة ضرورية دينية ايضا فمضى من الكلام واليه شار بقوله بل الحق  
 انه اى حجية الاجماع او القياس في البحث عنهما من علم الكلام حجية الكتاب والسنة  
 اى كما ان حجة الكتاب والسنة في علم الكلام وذكر محمد بن امير الحاج في التقرير ما حاصله  
 ابن الهمام فيما كتبه على البدر مع مشي تبيين حجية القياس مسئلة علمية واليه يشير ايضا ما في  
 التلخيص من انه خرج العلم بالحكام الشرعية النظرية وسيبقى اعتقادية واصلية تكون الاجماع  
 حجة والايان اجبا انتهى لكن بخلافه لظاهر ما ذكر في التلخيص بعد هذا فان قلت فما بهم  
 يجعلون من مسائل الاصول ثبات الاجماع والقياس الاحكام ولا يجعلون منها اثبات  
 الكتب وسنة لذلك قلت لان المقصود بالنظر في الفن هو الكليات المنقولة الى الدليل



وكون الكتاب سنة حجة بمنزلة البيهقي في نظر الاصولي لتقرره في الكلام وشهرته بين الامام ع  
 الاجماع والقياس في هذا تعرضوا بما ليس اثباتا للحكم بنبأ انتهى الى ان البيهقي في حاشية التلويح  
 وفق بين قوله بان حجة الاجماع مطلقا اعم من كونه مثبتا للاحكام والعقائد من مسائل  
 الكلام وحجته بالنظر الى اثبات الاحكام خاصة من مسائل الاصول فلا مخالفة ولما  
 كان ههنا مظنة سوال وهو ان يقال اذا كان الكل من الكلام وليس للاصول فيه حظ  
 فينبغي ان لا يتعرض الاصولي بحجة الاجماع والقياس كما لا يتعرض بحجة الكتاب والسنة  
 وان تعرض بها بطريق المبدئية فينبغي ان يتعرض بحجة الكتاب والسنة ايضا بهذا الطريق  
 اذ لا فرق بينهما في المبدئية والاصالة فمما وجه تخصيص حجة الاجماع والقياس بالتعرض فاجاب  
 المصنف رحمه الله تعالى عنه بقوله لكن تعرض الاصولي لحجتهما اى بحجة الاجماع  
 والقياس فقط لانهما اى الاجماع والقياس كثر فيهما الشعب والنزاع  
 حتى خالف النظام من المعتزلة وبعض الروافض والخوارج في ثبوت الاجماع فانكروا حجتيه  
 وخصه اودوا بتابعه من الظاهرية واحمد في رواية بالصحابة والزيدية والامامية بعبارة  
 الرسول والكرامل الظاهر وبعض آخر حجة القياس وقوع الشعب فيما يفيض الى الشعب في  
 المسائل الاصولية لانها مبنية عليها فست الحاجة الى التعرض بها واما حجيتها في  
 الكتاب والسنة فمتفق عليه اى اتفق على حجيتها والتذكير لكون الحجية مصدرا وفي  
 المصدر يجوز التذكير والتانيث وفي بعض النسخ عليها فالتشبيه باعتبار المضاف اليه  
 عند الامة كلها بلا خلاف من احد فلا حاجة الى تعرضها فقال الامام في الحصول  
 ان سئلة حجة الاجماع او القياس من اصول الفقه وتبعه الاروى في التحصيل صاحب التحصيل  
 وفي موضوعية الاحكام اختلاف فذهب بعضهم الى ان الاحكام من الموضوع



فعلى هذا يكون موضوع اصول الفقه الادلة والاحكام جميعا وهذا الذي صححه صدر الشريعة  
 في التلخيص ثم التفتنا في التلخيص وذهب الجمهور الى ان موضوع الادلة فقط والاحكام المست  
 من موضوع وهذا الذي اختاره المصنف فقال والحق لا اى لا تؤخذ الاحكام موضوعا  
 وانما الغرض من ذكرها في الاصول التصويرواى تصوير الاحكام والتتبع اى جميع  
 الاحكام لتثبت انواعها اى انواع الاحكام لانواع الاحكام فينقسم الحكم الى  
 العزيمة والرخصة فتصير سلكا الى اثبات ان مثل هذا الدليل ثبت به العزيمة او الرخصة و  
 قس عليه فالاصول لا يبحث الا من جهة دلالة الدليل على المدلول والدلالة حال الدليل  
 فاما حوالا التي تذكر في اصول الفقه من جهة الدلالة انما هي الدلائل في التصويرواى  
 يبحث عن احوالها ولكن لما كانت الدلالة لا تقتبين غاية البيان بدون ذكر لحوالات  
 الدلائل التي هي الاحكام ذكرت استطرادا وتجا وما من علم ويدكر فيه اى في هذا  
 العلم الاشياء الاخر التي ليست من ذلك العلم استطرادا اى تجالا قصد تبيين  
 معرفة الاحوال وتبيينها اى اصلا حال لغاية المقصودة من الفن في هذا ذهب  
 ابن الهمام في التحرير وطريق الامدى وصاحب البيرج وغيرهما وبالمشهور كما في التحرير  
 وقد تجتبت مما قال او ستاد الا ستاد بحر العلوم في شرح السلم قدس صاحب الاحكام من الشافعية  
 وصدر الشريعة من االى انما موضوعان انتهى لان الامدى صاحب الاحكام لم يذهب الى موضوعية  
 الاحكام بل الموضوع عنده هى الادلة فقط حيث قال في الاحكام واما موضوع كل علم هو اشئ  
 الذي يبحث في ذلك العلم عن احواله العارضة لذاته ولما كانت مباحث الاصوليين في علم  
 الاصول لا يخرج عن احوال الادلة الموصلة الى الاحكام الشرعية واقسامها واختلاف مراتبها  
 وكيفية الاثبات للاحكام الشرعية عنها على وجه كلي كانت هى موضوع علم الاصول انتهى



وقد صرح المتأخر في التلخيص فربما حيث قال ذهب صاحب الأحكام إلى أن موضوع قبول النسخ  
هو الأدلة الأربعة ولا يبحث فيه عن أحوال الأحكام بل أنما يحتاج إلى تصويرها فيمكن بنا  
شأنها ونفيها لكن الصحيح أن موضوعه الأدلة والأحكام انتهى وقامت أي قاعدة علم الأصول  
معرفة الأحكام الشرعية عن الأدلة وهي أي معرفة الأحكام بسبب الغلبة بالسعادة لا غير  
ولما فرغ من المقصد شرع في المقالات الثلاث التي في المبادئ فقال المقالة

الأولى في المبادئ الكلاسيكية أي المبادئ التي تتعلق

بعد الكلام وكون الكلام من مبادئ الاصول نظائر لان علم الاصول باحث عن الاول  
اللازمة وانما يعرف وجودها من الكلام ومنها اى من المبادئ الكلامية المبادئ  
المنطقية لانهم جعلوا اى المنطق جزءا من الكلام فكيف يمكن الكلامية وانما  
جعلوه جزءا منه لان المقصود بالذات فى الكلام تحصيل اعتقاد الوحدة والصفات والمواد ونحوها

إلا سيده لال أنما يتيم برعاية نواعه المنطق فمجلوه جزا منه وقد فرغنا عنها

أما عن المنطقية في السلم والافادات وسماكتها بان المصنف والامان تذكر طرفا

أي بعضاً من المبادئ الكلامية سواء كانت من المنطقية أو غير با ضرورياً تشتمل عليه

بما جسد النظر وهو أي النظر قد يطلق في اللغة بمعنى الانتظار ومعنى الروية

يا حبيب الرفقة والرحمة والمقابلة والتفكير والا عتبا في هذا الاعتبار الا خير الجوهري المنسج بالنظر

في عشر المتكلمين وقد قال القاضي ابو بكر بن حمد بن الفخر الزمعي يطلب به من تامل

عسى وقلت كما اذكر الاممى في الاحكام وقال في بكا الافكار ان منظر عبارة عن

التعريف بقول في الامور السابقة بالعلم ولكن منافية للمطلوب بتأنيث في قوله تعالى

ایہ جامعہ ملائی عقل و ذکر ابن الحاجب فی الخلقہ النظم الفکر الذی یطلب بعلم و نفس انتم

المخاض الأول في أيام حيض كل امرأة

۱۰۰  
 ۱۰۱  
 ۱۰۲  
 ۱۰۳  
 ۱۰۴  
 ۱۰۵  
 ۱۰۶  
 ۱۰۷  
 ۱۰۸  
 ۱۰۹  
 ۱۱۰  
 ۱۱۱  
 ۱۱۲  
 ۱۱۳  
 ۱۱۴  
 ۱۱۵  
 ۱۱۶  
 ۱۱۷  
 ۱۱۸  
 ۱۱۹  
 ۱۲۰  
 ۱۲۱  
 ۱۲۲  
 ۱۲۳  
 ۱۲۴  
 ۱۲۵  
 ۱۲۶  
 ۱۲۷  
 ۱۲۸  
 ۱۲۹  
 ۱۳۰  
 ۱۳۱  
 ۱۳۲  
 ۱۳۳  
 ۱۳۴  
 ۱۳۵  
 ۱۳۶  
 ۱۳۷  
 ۱۳۸  
 ۱۳۹  
 ۱۴۰  
 ۱۴۱  
 ۱۴۲  
 ۱۴۳  
 ۱۴۴  
 ۱۴۵  
 ۱۴۶  
 ۱۴۷  
 ۱۴۸  
 ۱۴۹  
 ۱۵۰  
 ۱۵۱  
 ۱۵۲  
 ۱۵۳  
 ۱۵۴  
 ۱۵۵  
 ۱۵۶  
 ۱۵۷  
 ۱۵۸  
 ۱۵۹  
 ۱۶۰  
 ۱۶۱  
 ۱۶۲  
 ۱۶۳  
 ۱۶۴  
 ۱۶۵  
 ۱۶۶  
 ۱۶۷  
 ۱۶۸  
 ۱۶۹  
 ۱۷۰  
 ۱۷۱  
 ۱۷۲  
 ۱۷۳  
 ۱۷۴  
 ۱۷۵  
 ۱۷۶  
 ۱۷۷  
 ۱۷۸  
 ۱۷۹  
 ۱۸۰  
 ۱۸۱  
 ۱۸۲  
 ۱۸۳  
 ۱۸۴  
 ۱۸۵  
 ۱۸۶  
 ۱۸۷  
 ۱۸۸  
 ۱۸۹  
 ۱۹۰  
 ۱۹۱  
 ۱۹۲  
 ۱۹۳  
 ۱۹۴  
 ۱۹۵  
 ۱۹۶  
 ۱۹۷  
 ۱۹۸  
 ۱۹۹  
 ۲۰۰  
 ۲۰۱  
 ۲۰۲  
 ۲۰۳  
 ۲۰۴  
 ۲۰۵  
 ۲۰۶  
 ۲۰۷  
 ۲۰۸  
 ۲۰۹  
 ۲۱۰  
 ۲۱۱  
 ۲۱۲  
 ۲۱۳  
 ۲۱۴  
 ۲۱۵  
 ۲۱۶  
 ۲۱۷  
 ۲۱۸  
 ۲۱۹  
 ۲۲۰  
 ۲۲۱  
 ۲۲۲  
 ۲۲۳  
 ۲۲۴  
 ۲۲۵  
 ۲۲۶  
 ۲۲۷  
 ۲۲۸  
 ۲۲۹  
 ۲۳۰  
 ۲۳۱  
 ۲۳۲  
 ۲۳۳  
 ۲۳۴  
 ۲۳۵  
 ۲۳۶  
 ۲۳۷  
 ۲۳۸  
 ۲۳۹  
 ۲۴۰  
 ۲۴۱  
 ۲۴۲  
 ۲۴۳  
 ۲۴۴  
 ۲۴۵  
 ۲۴۶  
 ۲۴۷  
 ۲۴۸  
 ۲۴۹  
 ۲۵۰  
 ۲۵۱  
 ۲۵۲  
 ۲۵۳  
 ۲۵۴  
 ۲۵۵  
 ۲۵۶  
 ۲۵۷  
 ۲۵۸  
 ۲۵۹  
 ۲۶۰  
 ۲۶۱  
 ۲۶۲  
 ۲۶۳  
 ۲۶۴  
 ۲۶۵  
 ۲۶۶  
 ۲۶۷  
 ۲۶۸  
 ۲۶۹  
 ۲۷۰  
 ۲۷۱  
 ۲۷۲  
 ۲۷۳  
 ۲۷۴  
 ۲۷۵  
 ۲۷۶  
 ۲۷۷  
 ۲۷۸  
 ۲۷۹  
 ۲۸۰  
 ۲۸۱  
 ۲۸۲  
 ۲۸۳  
 ۲۸۴  
 ۲۸۵  
 ۲۸۶  
 ۲۸۷  
 ۲۸۸  
 ۲۸۹  
 ۲۹۰  
 ۲۹۱  
 ۲۹۲  
 ۲۹۳  
 ۲۹۴  
 ۲۹۵  
 ۲۹۶  
 ۲۹۷  
 ۲۹۸  
 ۲۹۹  
 ۳۰۰  
 ۳۰۱  
 ۳۰۲  
 ۳۰۳  
 ۳۰۴  
 ۳۰۵  
 ۳۰۶  
 ۳۰۷  
 ۳۰۸  
 ۳۰۹  
 ۳۱۰  
 ۳۱۱  
 ۳۱۲  
 ۳۱۳  
 ۳۱۴  
 ۳۱۵  
 ۳۱۶  
 ۳۱۷  
 ۳۱۸  
 ۳۱۹  
 ۳۲۰  
 ۳۲۱  
 ۳۲۲  
 ۳۲۳  
 ۳۲۴  
 ۳۲۵  
 ۳۲۶  
 ۳۲۷  
 ۳۲۸  
 ۳۲۹  
 ۳۳۰  
 ۳۳۱  
 ۳۳۲  
 ۳۳۳  
 ۳۳۴  
 ۳۳۵  
 ۳۳۶  
 ۳۳۷  
 ۳۳۸  
 ۳۳۹  
 ۳۴۰  
 ۳۴۱  
 ۳۴۲  
 ۳۴۳  
 ۳۴۴  
 ۳۴۵  
 ۳۴۶  
 ۳۴۷  
 ۳۴۸  
 ۳۴۹  
 ۳۵۰  
 ۳۵۱  
 ۳۵۲  
 ۳۵۳  
 ۳۵۴  
 ۳۵۵  
 ۳۵۶  
 ۳۵۷  
 ۳۵۸  
 ۳۵۹  
 ۳۶۰  
 ۳۶۱  
 ۳۶۲  
 ۳۶۳  
 ۳۶۴  
 ۳۶۵  
 ۳۶۶  
 ۳۶۷  
 ۳۶۸  
 ۳۶۹  
 ۳۷۰  
 ۳۷۱  
 ۳۷۲  
 ۳۷۳  
 ۳۷۴  
 ۳۷۵  
 ۳۷۶  
 ۳۷۷  
 ۳۷۸  
 ۳۷۹  
 ۳۸۰  
 ۳۸۱  
 ۳۸۲  
 ۳۸۳  
 ۳۸۴  
 ۳۸۵  
 ۳۸۶  
 ۳۸۷  
 ۳۸۸  
 ۳۸۹  
 ۳۹۰  
 ۳۹۱  
 ۳۹۲  
 ۳۹۳  
 ۳۹۴  
 ۳۹۵  
 ۳۹۶  
 ۳۹۷  
 ۳۹۸  
 ۳۹۹  
 ۴۰۰  
 ۴۰۱  
 ۴۰۲  
 ۴۰۳  
 ۴۰۴  
 ۴۰۵  
 ۴۰۶  
 ۴۰۷  
 ۴۰۸  
 ۴۰۹  
 ۴۱۰  
 ۴۱۱  
 ۴۱۲  
 ۴۱۳  
 ۴۱۴  
 ۴۱۵  
 ۴۱۶  
 ۴۱۷  
 ۴۱۸  
 ۴۱۹  
 ۴۲۰  
 ۴۲۱  
 ۴۲۲  
 ۴۲۳  
 ۴۲۴  
 ۴۲۵  
 ۴۲۶  
 ۴۲۷  
 ۴۲۸  
 ۴۲۹  
 ۴۳۰  
 ۴۳۱  
 ۴۳۲  
 ۴۳۳  
 ۴۳۴  
 ۴۳۵  
 ۴۳۶  
 ۴۳۷  
 ۴۳۸  
 ۴۳۹  
 ۴۴۰  
 ۴۴۱  
 ۴۴۲  
 ۴۴۳  
 ۴۴۴  
 ۴۴۵  
 ۴۴۶  
 ۴۴۷  
 ۴۴۸  
 ۴۴۹  
 ۴۵۰  
 ۴۵۱  
 ۴۵۲  
 ۴۵۳  
 ۴۵۴  
 ۴۵۵  
 ۴۵۶  
 ۴۵۷  
 ۴۵۸  
 ۴۵۹  
 ۴۶۰  
 ۴۶۱  
 ۴۶۲  
 ۴۶۳  
 ۴۶۴  
 ۴۶۵  
 ۴۶۶  
 ۴۶۷  
 ۴۶۸  
 ۴۶۹  
 ۴۷۰  
 ۴۷۱







لا يكون في الدنيا  
 الا ما يشاء الله  
 من العباد  
 لا يكون في الدنيا  
 الا ما يشاء الله  
 من العباد  
 لا يكون في الدنيا  
 الا ما يشاء الله  
 من العباد

وشرط لا شيء ولا خلاف في عدم وجودها في الخارج الا ما نقل عن اهل الطون من انه يوجد من كل  
نوع فرد مجرد اذ لا بد من قابل للمقابلات الثلاث اخذنا من حيث هي مع قطع النظر عن المقابلة  
والتجريد فتسمى مطلقة ولها شرطي فاختلوا في وجودها وعدم وجودها في الخارج لكن المحققين منهم  
ذهبوا الى وجودها في الخارج ومنهم المصنف فقال المهيبة المطلقة موجودة في الخارج  
المدعى مهية لأكثية فان بعض المهييات ليست بموجودة في الخارج كالاعتقار والعدديات  
والاى وان لم تكن المهيبة المطلقة موجودة في الخارج لم يوجد في مشتركة فلم تكن  
فيه الا الشخصات والشخصات مستبانه بذواتها فليس في الخارج الا الشخصات المتبانه  
فبطل كون الجواهر متماثلة بالحقيقة مشتركة في حقيقة واحدة في الخارج فعلى هذا كان كل  
قطرة من الماء حقيقة على حدة غير مشتركة في حقيقة واحدة وقد تقررت تماثل  
الجواهر في الخارج وفيه عافية لانه ان اردت تماثل الجواهر مشتركة في وصف عاقل فليس  
لكن لا ينافي تبين جفافها وان اردت بان اتفاقها في حقيقة فتماثلها بهذا المعنى ممنوع وني  
الحاشية اشار به الى انه يجوز ان يكون معنى التماثل عند الناظرين هو الاشتراك في بعض صفات  
من الاوصاف اللازمة المشتركة للاتحاد في الحقيقة المنحصلة ولو سلم فيجوز ان يكون القول بان  
متفرغا على القول بوجود الماهية المطلقة فاشابة به يكون ورا اقول في اثبات تماثل  
الجواهر على طور الحكمة لا الكلام لو كان الجزء الذي لا يتجزى حقا فلتكن قائمة  
كل ضلع منها من القائمة جزءان فالوتر اى الخط الواصل بين الخطين اللذين هما  
الزاوية الثلاثة اى ثلثة اجزاء بالحجاري اى شكل الحمارى الذى هو شكل العشرون من  
السنانة الاول كتاب قليدس دعواه ان كل ضلع من مثلث فاما اطول من الثلث وهما  
كل ضلع من القائمة جزآن والمجموع ثلثة اجزاء لان الجزء الواحد مشترك بين الخطين فلا يكون الوتر

[illegible]

والتحقيق في حقيقة  
الشيء لا بد من التحقيق في  
الأسباب لا في النتائج  
فقط بل في  
الأسباب  
والتحقيق في  
الأسباب لا بد من  
التحقيق في  
الأسباب  
والتحقيق في  
الأسباب لا بد من  
التحقيق في  
الأسباب



ثلاثة اجزاء لان الجزء الواحد مشترك بين الطرفين فلا يكون الوز ثلاثة اجزاء واللام كمن ينسب  
مع اطول من الوز فبطل دعوى الحارث ولا يكون الوز اثنين بالعدو من  
الذي هو الشكل السابع والاربعون من المقالة الاولى ثانياً فليد من عدو ان كل ثلث  
قائم الزاوية كان مربع وتر زاوية القائمة مساو لمربع ضلعها وهذا الدعوى يدل على ان  
وتر القائمة ازديت كل واحد من الضلعين وقد فرض ان كلا من ضلعين مكعب من جزم فلو كان  
الوز ايضا كذلك لزم التساوت بل يكون الوز بينهما كما هي بين الثلاثة والاثنين  
فبطل الجزء للزوم الانقسام فثبت الاتصال اي كون الجسم متصلاً على الجوهراً متصلين  
وهو بصورة الجسمية على ايتين تقسم في محل هذا الجسم تنقسم قابل للقسمة الى اجزاء متناهية  
في الحقيقة فلو كان اتحاد اي اتحاد الاجزاء متصلة حقيقة لان المتباينين حقيقة  
الارضية لا يتصلان لان الاتصال يقتضي وحدة الوجود والتشخص والاختلاف بالحقيقة  
بل يتماثلان اي يكون بينهما تماس يكون السطح بينهما فصلاً بفعل كما قال ابو علي ترسيماً  
فثبت وجود الهيئة المطلقة التي هي مشتركة بين الاجزاء في الخارج فانهم ان هذا  
السامع في تقرير الدليل عزيز لا يكاد يوجد مسألة المعرف بالكر عند الاصويين  
ما منع الولوج اي الداخل في افراد المعرف بفتح من الخروج ومنع الخراج عن  
افراد المعرف بفتح من الولوج اي الدخول فيجب للمعرف بالكر الطرح اي المناهية  
والعكس اي الجامعة والمعرف بالجامع الدافع هو الحد الاصوليين كما في المغنم وقال  
القاضي عضد في شرح المختصر الحد الاصوليين اميز بشي من غير انتهى وجميع الايرادات  
من المنع والنقص والعارضة على التعريف باعتبار دعائه ونفيه دعوى كما ان التعريف دعوى  
على فيه تصور محض فلا يتوجه عليه المنوع الثلاثة من حيث هو بول من حيث تضمنه لدعوى ضمنه من كونه



حد او رسما اور جامعاً او مانعاً فلا بد للمورد من قارة الدلائل عليها فتكفي في جوابها أي  
 جواب هذه التاميرات المنع مثلاً اذا منع مورد جامعية التعريف فكانه ادعى التخلّف فيجب  
 في جوابه ان يقول نسلم التخلّف وهو أي التعريف حقيقى عند الاصويين <sup>المنطقيين</sup> عند المنطقيين  
 ان كان التعريف بالذاتيات وسمى ان كان التعريف بالعوام مثل الخمر ينفذ  
 بالزبد لفظي ان كان التعريف بلفظ اظهر مرادف لمعرف بفتح مثل العقار الخمر قد  
 التعريف اللفظي بالاعسم وحقى عند المنطقيين مقابل اللفظي وربما يطلق الحقى على تعريف  
 بعد العلم بتحققه ووجوده في نفس الامر الاسمى على مقابلته وفي التوضيح التعريف الحقيقي كتعريف الماهية  
 الحقيقية واما اسمى كتعريف الماهيات الاعتبارية والذاتى ما يكون فهمه واخلات  
 فهم الذات يعنى اذا فهم الذات فهم هو وقيل الذاتى ما لا يعلى ثبوته للذات أي  
 لا يكون ثبوته للذات لعله ونقض هذا التعريف بالامكان فانه يصدق عليه انه ثابت  
 للممكن من غير علة اذ لا امكان بالغير مع ان الامكان ليس بذاتى للممكن بل من  
 لوازمه قال ابن الحاجب المختصر والذاتى ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه كاللونية للسودانية  
 لانسان من ثم لم يكن شئ حدان في اتيان قد يعرف بانه غير معطل بالترتيب العقلي انتهى والمرد  
 بالترتيب العقلي ما يتقدم على الذات في التعلل قال القاضي عضد في شرحه هذا يخفى بجزء  
 الحقيقة وهما راجعان الى الاول انتهى واورده لا بطلان الاكتساب بالتعريفات المراد  
 الامام الرازى القائلون ببدئية التصورات ان تعريف الماهية ما بنفسها او باجزاءها او بغيرها  
 و تعريف الماهية بنفسها و اجزاءها أي اجزاء الماهية لتحصيل الحاصل اما  
 على الاول فظاهر اما على الثاني فلان جميع الاجزاء بنفسها الماهية فحارجة لها واما بعض  
 الاجزاء فلا يعرف بالباقي والعوارض خارجة عن الماهية فلا يتحصل بها أي

له قيل لا يعلى  
 ابن الحاجب



بالعوارض الحقيقية والمهية واذا بطل اقسام التعريفات باسرها بطل الكتاب بالتعريفات  
والجواب اننا لا نعلم ان التعريف بالاجزاء تحصيل المحصل فلا يخفى عليك ان التصورات المتعلقة  
بالاجزاء تفصيلا بان يتصور كل واحد منها على حدة اذا قلت هذه الاجزاء وقيل  
هذه الاجزاء بحيث ينضم بعضها مع بعض فيحصل منها المجموع فهذا المجموع المفصل هو المحصل  
الما وصل اليه الصوغة الوحدانية المتعلقة بجميع الاجزاء ايضا لكن اجمالا  
بان تصور تناظر لمناظر وحدك وهو اى الصوغة الوحدانية المجلدة في ذكرها بغير ما تشبه بغير  
والا لان المرجع في تاول المحل هو ذكر الحدود فهناك اى في التعريف تحصيل امر هو  
المحل لم يكن هذا الامر حاصلا اذا المحصل كان مفصلا وهذا محل فتدبر لعله اشار الى ان  
هذا الجواب لا يتم الا على ما هو المشهور بان يحصل في التحديد المحل بسبب المفصل واما على مذموبنا  
قال بعدم حصول شئ بعد تفصيل فاقامه في حيز الاختار قال ابن الهمام في التحرير فالحق حكم  
الاشراقين بالكتب الحقيقة الا بالكشف وهو معنى الضرورة انتهى وذكر ابن امير الحاج في التقرير بطل  
ما ذهب اليه الامام فخر الدين الرازي من امتناع الكسب في التصورات انما هي من قبيل الضروريات  
اختار بطريقة الاشراقين انتهى ولما ذكر الموصول الى التصور الذي هو المعروف اراد ان يذكر  
الموصول الى التصديق فقال ثم الدليل لغة الموصول بنفسه والذاكر لما فيه ارشاد وما فيه ارشاد  
كما في التحرير وذكر الامري في الاحكام الدليل فقد اطلق في اللغة بمعنى الدال هو الكتاب  
الدليل في التقرير بوجه الموصول بنفسه في اصطلاح الفقهاء كما هو ظاهر مبدع واصطلاح الاشراقين  
ايضا كما في التقرير ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب خبري كذا قال الامام  
في الاحكام وابن الحاجب المختصر قال ابن الهمام في التحرير وفي الاصطلاح ما يمكن التوصل  
بذلك النظر الى المطلوب خبري مرده النظر الصحيح على طريقة الاصوليين كما يرمى اليه كلام ابن امير الحاج



في التقرير فذكر كين التوصل شامل عالم توسع الى المطلوب لعدم انظر فيه فانه لا يخرج بذلك عن  
 كونه دليلا لما كان التوصل يمكنه وقوله بصح النظر احترام عما اذا كان النظر فيه فاسدا لان الدليل على  
 هذا التقدير كان فاسدا والدليل الفاسد ليس دليلا عند الاصويين من ان كان دليلا عند المنطقيين  
 قوله الى مطلوب خبري اخره عن التوصل الى العلم المتصور فان العلم المتصور ليس بمطلوب خبري  
 وفي اختتام النظر فيه هو استحضار احواله التي لها دخل في المطلوب كالحادث الامكان ينتج كالعالم  
 فانه دليل على اثبات الصانع اذ يمكن التوصل بصح النظر فيه باعتبار ملاحظة حادثة هو حاله يحصل القياس  
 بحال الحادث على العالم من شئ آخر على الحادث بان يقال العالم حادث وكل حادث فله سبب  
 وهو النتيجة للقياس فالدليل على هذا هو الاصح قال القاضي عند شئ من الدليل عند على اثبات  
 الصانع هو العالم وعنده هم العالم حادث وكل حادث له صانع وقال ابن الهيثم في التفسير فيمنع  
 قد يكون المحكوم عليه في المطلوب كالعالم والوسط وقال تلميذه ابن سير الحجاج في التفسير هذا حسن  
 من قول المادى الدليل في عرف اهل الشرع بحيل محله عليه في صغرى الشكل الاول ولا يصح  
 انتهى والمطلوب الخبري في التعريف اعم من ان يكون قطعيا او ظاهريا وقد يخص الدليل بالقطعي  
 فيقيد المطلوب الخبري بالقطعي او يزاو لفظ العلم قبله فيقال الى العلم بمطلوب خبري ولذا اتى  
 السيف المادى في الاحكام ان التعريف المذكور حله على اصول الفقهاء اما حله على الموقوف لا يتصور  
 فهو ما يمكن التوصل الى العلم بمطلوب خبري والى هذا يشير كلام الامام في الحصول وقول الامام في  
 المنهاج ويسمى الظني اماارة لا دليلا ولا انتاج اى انتاج الدليل وكونه موصلا الى المطلوب كالحصول  
 من الدليل مفردا بل هو مبني على موقوف على التثليث اى ثلثة امور موضوع المطلوب بحمله  
 والواسطة بينهما اذ لا بد في الانتاج من واسطة وشئ ما استخرج منه المطلوب على طرفي  
 المطلوب ضروري لا كلام فيه الا ان يحصل منه غلزم الامور الثلاثة فوجب ان يكون متناهي احداهما

الى المطلوب خبري وهو قوله المادى المادى



موضوع المطلوب بواسطة واخرهما من بواسطة ومحمول المطلوب ومن ههنا اي من اجل وجوب  
المقتضى في انتاج الدليل قال المنطقي هو اي الدليل قولان اي قضيتان يكون  
صفة لقوله قولان العائد هو ضمير في قوله عنه واذا واه للاشعار بان الهيئة التركيبية جعلتها  
واحدا قول اخر اي قضية اخرى وهو اي الدليل يتناول الاستقراء وموتجيزا  
الكثيرة لاثبات الحكم الكلي فانه يصدق عليه انه قولان يكون عنه قول آخر مثلا الانسان يتحرك فكل الاصل  
عند المضغ والفرس يتحرك فكل الاصل عند المضغ قولان يكون عنه قول آخر وهو كل حيوان  
يتحرك فكل الاصل عند المضغ بواسطة ان الامر الثابت لاكثر ثابت للكل والقولان باعتبار ادنى  
المراتب كثيرا ما يكون في الاستقراء اكثر من القولين والتشيل وهو بيان مساواة الفرع  
للاصل في علة الحكم لانه يصدق عليه انه قولان يكون عنه قول آخر مثلا الخمر حرام للاسكار فانه  
يوجد فيه الاسكار قولان يكون عنه ان النبيذ حرام بواسطة ان المساوي للشئ في علة الحكم  
حكمه حكم ذلك الشئ وقد يقال يستلزم لذاته قوله اخر فيختص بالقياس ولا يتناول  
الاستقراء والتشيل فانهما ليسا بنتجسين لانهما يمايل بواسطة مقدمة اخرى كما ذكرنا وله  
اي للقياس خمس صور قريبة من الانتاج عند العقل اما سواها كالمشكل الرابع <sup>القياس</sup> <sup>القياس</sup>  
الشرطي الاقتراني وغير قريبة الاولى من الصور الخمسة القريبة ان يعلم حكم لكل افراد  
وموا الموضوع كالانسان بان ثبت شئ وهو المحمول كالحیوان فيقال كل انسان حيوان <sup>السلب</sup>  
شئ كالحجر عنه فيقال لا شئ من الانسان بحجر هذا حاصل الكبرى ثم جعل شئ في شئ  
فذلك الشئ الذي هو الموضوع وعلم حكم كل افراد كالانسان للاحدا اي للشئ الآخر  
كما يكتب الجسم كالا اي جميع افراد الاخر فيقال كل كاتب انسان او بعضا اي بعض  
افراد الاخر فيقال بعض الجسم انسان هذا حاصل الصغرى فيلزم من هذين العلمين علم



قولنا كل كاتب انسان او بعض بحسب انسان و علم قولنا كل انسان حيوان او لا شئ من الانسان  
 بحجج ثبوت ذلك الحكم الثابت لكل الافراد ايجابا او سلبا للاحكام كذلك اى كلاما وبعضا  
 بالضرورة فيلزم فيما مثلنا بكل كاتب حيوان او لا شئ من الكتاب بحجج او بعض بحسب حيوان او بعض  
 بحسب ليس بحجج فلا بد في الصورة الاولى من ايجاب الصغرى وما في الشرير لابن الهمام  
 الا في مساواة طرفي الكبرى بمعنى ايجاب الصغرى في الصورة الاولى عند مساواة طرفي  
 الكبرى ليس لضرورة للانتاج لان الصغرى لو كانت سالبة ايضا عند المساواة ينتج لقياس  
 فان سلب احد المتساويين يستلزم سلب الآخر فسلب الاوسط المساوي للاكبر عن الاصغر فيلزم  
 سلب الاكبر عن الاصغر نحو لا شئ من الانسان يفرس وكل فرس صاهل يلزم منه لا شئ من  
 الانسان صاهل فليس شئ يعتمد عليه لانه اى الانتاج الذي هو مضموم من الكلام سلبت  
 عند المساواة مع كون الصغرى سالبة ليس لذاته اى لذات القياس بل بواسطة  
 مقدمه اجنبية وهي قولنا سلب احد المتساويين يستلزم سلب الاخر او قولنا حكم المتساويين  
 واحد ما قال وتساؤلات مولانا بحر العلوم هذا انما يريد عليه لوقيد بقيد لذاته والالا شئ  
 نحل نظر لان التقيد بهذا القيد في القياس عند الكل والاختلاف انما هو في الدليل فالهمام  
 في الشرير لم يقيد به بوجوه اخرى فيده به واورد على اشتراط ايجاب الصغرى قياسا كبريا  
 صغرى سالبة وكبرى موجبة سالبة للموضوع فانه ينتج مع انتفاء ايجاب الصغرى نحو الميسر  
 وكل فاليس بج ينتج ا ج مثلا الثلاثة ليس بزواج وكل ليس بزواج فرد ينتج ا ج  
 فرد والجواب عن هذا الايراد ان السلب من حيث هو هو اى من حيث انه سلب دون  
 ملاحظة شئ اخر منه دفع محض وعقد الوضع اى العقد المحل محل وصف عنوان  
 الموضوع على ذاته في الكبرى اى كبرى القياس المذكور لا يخلو هذا العقد

فيما قال بحر العلوم



عن ملاحظة الثبوت أي ثبوت شيء لشيء بان لا يمكن من كل ليس بـ كل شيء يصدر عليه  
ليس بـ فان لاحظت أي لاحظت أيها المورد ذلك الثبوت في الصغرى بهذا  
ولا سلب في الصغرى بل باليجاب سلب تكون الصغرى موجبة سالبة المحمول لا سالبة  
ولا أي وان لم تكن جزء ذلك الثبوت في الصغرى فلا اندراج للصغرى تحت الاوسط  
ضرورة ان الكبرى حاكمة بان كل صادق عليه الموضوع فله المحمول اعلم ان الصغرى ان  
ذلك الموضوع صادق على شيء حتى علم اندراج الشيء المذكور في ذلك الموضوع بل انما علم  
ان شيئا آخر غير ذلك الموضوع ليس بصادق الصورة الثانية من الصور  
ان يعلم حكمه باللاوسط اي بالكل افراد شئ وهو الاكبر هذا حاصل الكبرى  
وهو مقابل أي مقابل في الحكم بالايجاب والسلب الاخر أي الشئ الاخر وهو لا صغرى  
كله أي كل افراد الاخر وبعضه أي بعض افراد الاخر وهذا حاصل الصغرى فيعلم سلب  
ذلك الشئ المعلوم حكم كل افراد عن الشئ الاخر الذي يعلم مقابل هذا الحكم كذا  
أي كلا وبضاب تأمل كما برهان البديهيات الخفية فانتاجه بديهي حتى كما قال الشيخ القائل  
في حكمة الاشراق هذه هي الشكل الثاني وهما في المختصر لابن الحاجب ان لا انتاج الا  
بالاول يعني الشكل الاول هي الصورة الاولى لان انتاج البؤ من الشكلين المذكورين  
بالصورة الثانية والصورة الثالثة وسما الثاني والثالث بالارتداد الى الشكل الاول فان الشكل  
الثاني يرتد اليه بعكس الكبرى والشكل الثالث يرتد اليه بعكس الصغرى وعكس الكبرى جعلها صغرى  
وجعل الصغرى كبرى ثم بعكس النتيجة فادعاء من غير دليل ازداد البؤ في اليه لا يدل على عدم  
انتاج البؤ في مطلقا بل على عدم انتاجه بلاتال فان النتيجة بتأمل اذا اردت الى الاول  
نتيجة بلاتال لان اللزوم أي لزوم النتيجة للقوليين لا مصلية اجنبية أي خارجة

عن مقدسي القياس غير مشاركة لها في الاطراف يجوز ان يكون هذا اللزوم مع متعل  
من شكل الاول وغيره ولا يختص بالشكل الاول وحده ومعنى الانتاج اللزوم النتيجة للقولين <sup>النتيجة للقولين</sup> لا المقدمه  
اجنبية و هو اعم من ان يكون لا مقدمه سو مقدمتي القياس اصلا كما في شكل الاول ولا مقدمه  
اجنبية سوى مقدمتي القياس وان كان لمقدمه غير اجنبية كعكس الكس كما في الشكل الثاني  
والدوران اي دوران الانتاج في الاشكال الباقية مع الشكل الاول حيث يوجد الانتاج  
حيث يوجد شكل الاول ولا يوجد الانتاج حيث لا يوجد شكل الاول لا يتأخير اي لا يثني ان  
الاشكال الباقية ولزوم النتيجة للقولين لا مقدمه اجنبية معها اذ يجوز ان يكون الانتاج فيها  
واللزوم معاد وان كان بالنظر الى مقدمه غير اجنبية في الصوة الثالثة من الصور الخمس ان يعلم  
ثبوت امرين اي الاصغر والاكبر لثالث اي لثالث وهو الحد الاوسط واحدهما كس  
احد الثبوتين الذين هما ثبوت الاصغر للحد الاوسط وثبوت الاكبر للحد الاوسط كل اي حكم على كل افراد <sup>وسط</sup> والا  
فيعمل التقاءهما اي اجتماع ذيك الامرين الثابتين ثالث فيه اي في الثالث  
فيلزم ثبوت احد من الامرين هو الاكبر لبعض افراد الاخر وهو الاصغر وان لم يكن احدهما كلياً بل  
يكون كل من الثبوتين جزئياً لا يعلم الا التقاء بل يمكن ان يكون ثابت له حد الامر من غير  
اشتراك الاخر فلا يلزم ثبوت احدهما امرين هو الاكبر للحد الاوسط ويعلم ثبوت امده  
ثبوت هو الاوسط مع عدم ثبوت الامر الاخر له اي الثالث كذلك اي يكون  
احدهما كلياً فبعدم التقاءهما اي التقاء الامرين فيه اي في الامر الثالث فيلزم  
صدق سلب هذا الامر الاخر وهو الاكبر عن بعض افراد الامر الاول هو الاصغر فلا يكون  
اللازم من هذه الصوة الا جزئياً موجباً على الطريق الاول وسالكاً على الطريق  
الثاني ولما كان الشكل الرابع بعيداً عن الطبع ولم يكن من الصور القرينة التي كان المصنف



في عدد بيانها لم يذكره ههنا في الصورة الرابعة من الصور الخمس للقياس التي ثبتت  
الملازمة بين اصرين كطالع الشمس وجود النار رابته متى وجد احد سببها وجد الآخر كما قلنا كلما  
كانت الشمس طالعنا فالنار موجود فينتج في اي في هذا القياس وضع المقدم في  
وقوعه متحققه كما قلنا في المثال المذكور لكن الشمس طالعنا وضع التالي كما قلنا في  
المثال المذكور فالنار موجود والا اي وان لم ينتج وضع المقدم وضع التالي فلا لزوم  
بين المقدم التالي اذ تحقق اللزوم مستلزم لتحقيق اللزوم وقد فرض ان التالي لازم للمقدم  
والمقدم لزوم له فتشقق اللزوم بين المقدم التالي خلاف المفروض ولا يحسب اي لا ينتج  
وضع التالي وضع المقدم لجواز اعمية اللازم الذي هو التالي من اللزوم انك  
هو المقدم لا يلزم من تحققه لا يتم تحقق اللاحق والعكس اي يحسب الوضع فينتج رفع التالي  
رفع المقدم لا ينتج رفع المقدم رفع التالي اذ يلزم من رفع اللزوم رفع اللزوم لا يلزم من  
رفع اللزوم رفع اللزوم كجواز اخصه اللزوم لا يلزم من رفع الاخص رفع الماعم واورد على قوله  
الرفع بالعكس منع استلزام الرفع اي رفع التالي الرفع اي رفع المقدم ما لا  
ان رفع التالي يستلزم رفع المقدم بل يجوز ان يكون رفع التالي مع عدم رفع المقدم لجواز  
استحالة انتفاء اللازم يعني يجوز ان يكون انتفاء اللازم كرفع التالي استحالة فاذا  
وقع اي فرض وقوع انتفاء اللازم المستحيل كرفع التالي المستحيل جاز عدم بقاء اللزوم  
بينهما لان الحال يجوز ان يستلزم مالا فلا يلزم انتفاء الملزوم من انتفاء اللازم  
كونه لازما على تقدير عدم بقاء اللزوم اقوله في دفع الالزام اللزوم حقيقة ثبتت  
امتناع اللاحق كاي انفاك كالتالي عن المقدم في جميع الاوقات اي اوقات وجود  
المقدم في جميع التقادير لوقوع المقدم فوق اللاحق وهو اي ثبت لا يلزم

وقت عدم بقاء اللزوم فان الانتفاك انما يكون في هذا الوقت داخل في جميع  
 الاوقات فنفرض عدم بقاء اللزوم على تقدير تحقق الانتفاك في الواقع فنسحب اللزوم  
 فهذا المنع اى منع استلزام الرفع الرفع يرجع الى منع اللزوم من المقدم  
 والتالى وقد فرض اللزوم بينهما هذا خلاف فتدبر لعلنا اشارت الى ان الاعتبار في  
 القضية اشريطية اللزومية الكلية اللزوم على جميع التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم  
 ويجوز ان يكون تقدير وقوع الانتفاك مستحيل الاجتماع مع المقدم فنفرض عدم  
 بقاء اللزوم على تقدير تحقق الانتفاك في الواقع لا يكون فرضا لمنع اللزوم  
 فهذا المنع لا يرجع الى منع اللزوم في الصورة الخامسة من الصور الخمس ان  
 يعلم المناقاة بينهما اى بين الامر من افا صدقا فقط او كذبا فقط  
 او فيهما اى في الصدق والكذب معا فتكون القضية على تقدير المناقاة في الصدق  
 فقط مانعة للحجج وعلى تقدير المناقاة في الكذب فقط مانعة للخلو وعلى تقدير المناقاة في الصدق  
 والكذب معا مقيمية فيلزم التناكح بينهما اى بحسب المناقاة فتفكر النتائج  
 فالمناقاة اذا كانت في الصدق فقط فينتج وضع كل رفع الاخر والا لزم صدقهما ولا يلزم  
 رفع كل وضع الاخر ليجوز ارتقاها معا واذا كانت في الكذب فقط فينتج رفع كل وضع الاخر  
 والا لزم كذبهما ولا فينتج وضع كل رفع الاخر ليجوز اجتماعهما في الصدق واذا كانت في الصدق  
 والكذب معا فينتج وضع كل رفع الاخر ورفع كل وضع الاخر وهذه الصورة هي القياس الشرطي  
 الاستثنائي المنفصل كما ان الرابعة هي القياس الشرطي الاستثنائي المنفصل مستطاع  
 السمينية بضم السين وفتح الهمزة من عبدة الاصنام يقولون بالفتل شيخ ذكره  
 الاسفها في شرح الطوالع وقال الرومي في شرح الطوالع انما طائفة مشوية الى سونات





باعتبار اللوازم وخواص كما هو صمد هبنا أي نزيه ببل المسته والجماعة بخلاف من  
 القائلين بالتمثيل فتدبر لعله شارة إلى قيل إن هذا الجواب غير رازق فان المقصود من  
 التمثيل التماثل بحيث لا يتميزان في ادراك المرء الجبل والعلم الحاصلان بعد النظر كذلك فان  
 الجرم الحس بعد النظر قد يكون علم وقد يكون جهلا فلا يتميزان في ادراك المرء مسألة قال  
 الاشعري ان الافادة أي افادة النظر العلم بالعادة بان حريت عادة الله باحدث  
 العلم عقيب النظر من غير انملة النظر فيه كاحداث اري بعد شرب الماء وشيخ بعد كل الطعام الا  
 بعد مائة الناميس غير دخل لشرب الكمال والمامة اذ لا موثر الا الله تعالى فانه  
 لا ينظر الى شيء فهو الفاعل لكنه لما كان مختارا فيصعد المعاول عنه بلا وجوب منه أي لا وجوب  
 من الله تعالى في ايجاد الموجودات فانه مناف للاختيار عند الاشعري اذ الاختيار عند حيازة  
 عن صحة الفعل والترك وهو لا يتأتى مع الايجاب فلا مسامحة للترك فيه ولا وجوب عليه  
 يعني لا يجب على الله تعالى شيء كما قالت المعتزلة بوجوب اللطف عليه في شيعه بوجوب العدل  
 عليه وقالت المعتزلة انه أي افادة النظر العلم بالتقليد يعني النظر بولد النتيجة في الله  
 ومعنى التوليد ان يوجب الفاعل وجود شيء بتوسط شيء آخر وقالت المعتزلة لفعل الصادر من الفاعل  
 بلا واسطة هو المباشرة وبواسطة هو التوليد كسر المفتاح بحركة اليد فان حركت وحيد حركته  
 المفتاح بتوسط حركة اليد فيكون توليد ان حركته اليد حركته المفتاح صادرة عن المحرك لكن  
 الاولى بالمباشرة والثانية بالتوليد فكذا في النظر العلم بالمطلوب وان عن الناظر كل الاول  
 بالمباشرة والثاني بالتوليد وبالحكمة الناظر واجب العلم بالمطلوب بتوسط النظر عند المعتزلة  
 واحكامهم قالوا انه أي العلم الحاصل بعد النظر بطريق الاحداد فانه أي النظر  
 البعد الذهني استدراكا أي من اجل النظر الذي يستعد باستعداد تام لان تقاضى علمية

لا يجوز ان يكون العلم بالمطلوب  
 بمجرد النظر في الشيء  
 بل لابد من استعداد  
 النفس قبل النظر  
 في الشيء  
 فان العلم بالمطلوب  
 لا يتم الا بالاستعداد  
 الذي هو العلم  
 بالعلم

نسخ



من مبدء الفياض واذا تم استعداد الذهن لقبول العلم بهذا الاعداد المنتجة اى المطلوب تفيض  
عليه اى على الذهن من علم الفياض اى من موهبته عام وهو استعداد على نقله من العلوم  
فى شرح الاشارات او العقل الفعال كما هو المشهور وجب باسمه اى من عام الفياض عينه  
النتيجة واجبة من عام الفياض بعد الاستعداد التام للذهن واختيار الاعداد الراضى فى الحصول  
اى العلم واجب عقيب اى عقيب النظر بحسب عادة الله تعالى بدون دخل النظر خلافا للاشعري  
فانه لا يقول بالوجوب اصلا وخلافا للحكام فانهم يقولون بالوجوب باعداد النظر وان لم يكن  
العلم واجبا منه تعالى ابتداء اى قبل النظر غير متولده منه اى من النظر كما هو مذهب المعتزلة  
لان اى اشارة ليس لقدرة العبد تاثير خلاقيه منه قال الامام فى الحصول العلم عقيب  
الصحيح بالعادة عند الاشعري وبالتوليد عند المعتزلة والواجب بالوجوب قال الحكيم فى الفصل  
ما حصل ان مذهب الامام هو مذهب ابى كبر الباقى وقال السيد الشريف ابراهيم بن محمد  
قيل اخذ مذهب من القاضي الباقلاني واما المحدثين حيث قالوا باستزاد النظر للعلم على ان  
من غير توليد وان مراد بالوجوب العكس انتهى وذكر الامام الرازى فى  
نهاية العقول ان الاشعري وان كان مذهب ان حصول العلم عقيب النظر باجراء العادة الا ان جمهور  
اصحابه يقولون النظر صحيح تفهم العلم وفسروا القسمن بملازمة العلم النظرى للنظر وفسروا النظر بالتردد فى  
اختار العلوم الضرورية فيحسن نقول بهذه الملازمة وايضا قالوا الحسين البصرى وهو رجل من المعتزلة  
ومذهب الى ان هذه العلوم الضرورية توجب العلم النظرى فثبت ان الذى اخترناه ليس مذهبنا على  
خلاف الجمهور انتهى وقال السيف لا بد فى الجار الاكابر فاحسن اختاره اصحابنا من ان النظر صحيح تفهم  
العلم بالنظر فانه انتهى وبذلك مذهب الامام موافق لجمهور اصحاب الاشعري فان كان ما ذهب من الزوم  
الزوم العادى فهو مذهب الامام ان كان ادبهم منه الزوم العقلى فهو مذهبنا لعل من قال مراد بالباقلاني

وامام الحرمين الوجوب لعاوي مرده منه الوجوب لمحض جري العادة بدون دخل النظر فالفرق بين  
 مذهب الامام ومذهب الحكماء ان النظر دخل في الوجوب عند الحكماء ولا دخل للنظر في الوجوب للامام  
 بل هو عده لمحض جري عادة الله تعالى وكلام الاصمعي في شرح الطولع ينادي على عدم الفرق  
 حيث قال بعد ذكر مذهب الحكماء وهو اختيار الامام الحرمين في الصحاح عند الامام انتهى ولكن قبل ان يفتي  
 عنده في الموقف يشير بالفرق حيث قال في هذا مذهب آخر اختاره الامام الرازي وهو انه واجب في  
 منتهى واختار المصنف رحمه الله تعالى مذهب الامام فقال وهذا اي ما اختاره الامام من  
 الوجوب على النظر شبه الحق فان حاصل مذهب الامام يرجع الى الضرور فانه يقول مثلاً لنصلح بقولنا  
 العالم متغير وكل متغير حادث لازم وواجب من الله تعالى العلم بقولنا العالم حادث ولزوم  
 بعض الاشياء لبعض مما لا ينكر الا ترى ان وجود العرض بدون الجوهر  
 والكلية بدون الاخصسية ان يكون الشيء كلاً ولا يكون اعظم مما هو كلاً غير معقول  
 فيجوز ان يكون العلم بالمطارب لازماً للشيء ولا يكون هذا للضرورة والوجوب متافياً لوجوده  
 كلها من استسجانه هذا اي خذ ذا وحفظ المقالة الثانية من المقالات  
 اثنتي في المبادي في بيان الاحكام وقيل في بيان مبدئيتها ان موضوع علم  
 الاصول هو الاول الاربعة من حيث كونها مشبهة للاحكام فهي متعلقات الموضوع وفيها اي  
 في هذه المقالة ابواب اربعة الاول في الحاكم الذي صدر الحكم منه كما ان الثاني  
 في المحكوم في المحكوم فيه وهو الفعل الرابع في المحكوم عليه وهو المكلف لاحكام الا  
 من الله تعالى باجماع الامة كما نص عليه الاستوفي في شرح المنهاج وابن الهائم في التمهيد  
 وازداد ابن امير الحاج في التقرير لما عندنا من هذا من السنة والجماعة فقط كما في كتب بعض المشايخ  
 مثل اصول البرودي والتوضيح وشرح المختصر القصد وغير ما زعمنا منهم ان العقل حاكم عند المعتزلة



ان المعترزة لا يقولون بكون العقل حاكما بل يقولون بكونه متعززا لبعض الاحكام لا لغيره  
 ورد به الشرح ام لا ثم لا بد بحكم العقل من صفة حسن او قبح فيه بالاتفاق لكن النزاع فيها  
 انما بل شرعيان ام عقليان يعني ان العقل صلاحية الكشف عنهما دانه لا يقتصر الوقوف على  
 حكم الله الى رد الشرايع وانما الشرايع موكدة بحكم العقل فيما يعلمه العقل بالضرورة او بالنظر  
 ونظرة حكمه فيما لا يعلمه العقل بالضرورة ولا بالنظر ولما كانت لكل واحد من الحسن والقبح ثمة معان  
 وكان محل النزاع معنى واحد قصد المصنف ان يشير الى تلك المعاني وحين مجال النزاع فيها

فقال في نزاع كل واحد منا ومن غيرنا في ان الفعل حسن او قبيح عقلا بمعنى حكمة الكمال  
 والنقصان كقولنا نعم حسن امي صفة تعالى او قبيح امي صفة نقصان في موافقة ما  
 عليه الامم في المحصل ونماية القول وغيرهما من كتبه والبيضاوي في المنهاج والطوالع والاسنوي  
 في شرح المنهاج والسبكي في مجمع الجوامع وابن الهمام في التحرير والقاضي حنيفة في المواقف  
 وآقوشجي في شرح التجرير وقصد الشريعة في التوضيح والفتاوى في شرح المقاصد واما  
 من عامة الاصوليين والمكملين في ذكر الامم في الاحكام وابن الحبيب في المحقق والفتاوى  
 عن صفاتي شرح المختصر تمامه لا حرج في فعله وما فيه حرج او بمعنى هلاية الغرض التبيان  
 ومنافرة كقولنا موافقة سلطان الظالم حسن امي طاعة للغير في الدنيا وهي مخالفة قبيح امي منافرة  
 ومخالفة لغيره في الدنيا وهي وهذا موافق لما نص عليه الامم في الاحكام ابن الحبيب في المختصر  
 والقاضي حنيفة في شرح اختصاره والمواقف القوي في شرح التجرير والفتاوى في شرح المقاصد وذكر  
 ابن الهمام في التجرير بمقابلة ملحق المديح والذم في محاربي المعاصيات وذكر الامام الرازي في المحصل  
 ونماية القول غيرهما من كتبه والبيضاوي في الطوالع والمنهاج والاسنوي في شرح المنهاج والسبكي  
 في مجمع الجوامع وقصد الشريعة في التوضيح مقامه لانه اجمع ومنافرة لكن كلام القنداري في المختصر

NY

يدل على الاتحاد في المفهوم حيث قال موافقة الغرض له ومخالفة ويعبر عنه بملائمة الطبع وموافقة  
وفي كلام الجليلي في حاشية التلخيص ما يشعر بالمغايرة وبالجملة بحسن التلخيص تلك المعاني كلها عقلياً كما  
نصوا عليه بل النزاع في أن الفعل حسن بمعنى استحقاق مدحه تعالى عاجلاً وثوابه  
تعالى أجلاً لفاعل على ذلك الفعل في أن الفعل حسن بمعنى استحقاق مقابلته كما في مقابل  
المعنى والثواب هو الذم والعقاب ثلث على ذلك الفعل فعند الاشاعرة لا يوجب شرع  
أي يجعله أي جعل الشارع فقط ولا دخل للعقل فيما صلافاً أمر به الشارع فهو  
حسن وما في الشارع عند فهو قبيح ولو لم يكن الأمر بأن كان المنهي عنه بأساً وبالمسوة  
منها عنه لا انعكس الأمر أي حال الحسن والقبح فيصير الحسن قبيحاً والقبح حسناً وهذا من باب عاتية  
أهل الحديث وإن افقنا بعضهم مثل أبي العباس القلانسي وأبي إسحاق الأسفرايني والفقهاء  
والحكيم وغيرهم رضي الله عنهم بوزن ما لا يوجب في الميزان وعند المعتزلة حسن الأفعال  
وقبحها عقلاً لا يتوقف على الشرع فلعقل نفسه مع قطع النظر عن الشارع جهة مقتضية لاستحقاق  
فاعل الفعل ثواباً ووجهة مشبهة بمقتضية لاستحقاق فاعل الفعل في الواقع بالكن عندنا أي  
الخفية لا يستلزم حسن الأفعال قبحاً حكماً في العبد من الله تعالى بل يصدر حسن الأفعال  
وقبحاً موجباً أي بأشياء وعلة لاستحقاق الحكم المناسب من الحكيم الذي لا يجمع  
هذا الحكيم المروج الضعيف فما لم يحكم هذا الحكيم ليس هناك أي في الأفعال حكم فالفرق  
بين مذنب الخفية ومذنب المعتزلة أن حسن الفعل وقبحه يوجب نفس الحكم عند المعتزلة ولا يستحق  
الحكم فقط عند الخفية وإن الحكم في العبد ليس بموقوف على أمر الله تعالى ونهيه عند المعتزلة و  
موقوف على أمر الله تعالى ونهيه عند الخفية لكن هذا هو مختار البخاريين وغيرهم من الخفية فإنهم  
كالا شعري في عدم تعلق الحكم قبل البعثة وقال ابن الهمام في التحرير هو المختار ولعله مختار المصنف



و هو ههنا أي من أجل أن الحسن والقيس لا يستلزمان حكما في العبد اشترطنا  
 بلوغ الدعوة في التكليف على العباد فمن لم تبلغه الدعوة ولم يطلع على إرسال الرسل  
 لم تحب عليه الأحكام ولا يعاقب على تركها بخلاف المعتزلة والامامية وفي  
 بعض النسخ كالأمامية أي كما خالفت الامامية وهم قوم قائلون بخلافته على رضى الله عنه  
 وإمامته بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بلا فصل ويقولون إن الأئمة اثنا عشر أئمة خلقوا  
 بالحق وجب على العالمين اطاعتهم إلى يوم الدين والكرامية وهم أتباع محمد بن أبي  
 بفتح الكاف وتشديد الراء المملة نبط بن مالك ولا سمعاني وغير واحد وهو الجاهل على  
 الأئمة وقد انكر مشكلم الكرامية محمد بن أبيهم وغيره من الكرامية فحكى فيه ابن أبي عمير  
 أحمد بن كرام بفتح الكاف وتخفيف الراء وذكر أنه المعروف في السنة مشايخهم وزعم أنه يعني  
 كرام أو بمعنى كرامته وإشاني أنه كرام بكسر الكاف وتخفيف الراء على لفظ جميع كرمي وحكي هذان  
 أهل مجستان إطلال في ذلك قال أبو عمرو بن الصلاح ولا يعدل عن الأول هو الذي مرده  
 السمعاني في الألفاظ قد كان الله يحفظ الكرم فقبل له كرام قال الذهبي في ميزان الاعتدال  
 قلت هذا قال ابن السمعاني بلا اسناد وفيه شذوذا قال كرام علم علي والدم محمد سوار عمل في  
 الكرم أولم يعيل واسد علم انتهى وذكر الحافظ ابن حجر في ناس الميزان وقرأت بخط شيخنا  
 مسك أن ابن وكيل اختلف مع جماعة في ضبط ابن كرام فضم ابن الوكيل من أنه بكسر الهمزة  
 وتخفيف والتفوق الآخر من على المشهور ثم ذكر استنهاد ابن الوكيل ورجع قوله وابن كرام قال  
 بأن المعبود تعالى حسم لا كالأجسام وأن الأمان قول للاعتقاد والبراهمة وهم قوم  
 لا يجوزون على الله تعالى بعثة الرسل وفي بعض النسخ شرح البراهمة جمع برهمن وهو حكم الله  
 والنحوارج والتشوية وغيرهم كما نص عليه الأمدى في الأحكام لكنه لم يسم الأمامية وابن أبي

في المختصر المختارة والكرامية والباسم بالذکر وشی علیہ شارحه القاضی محمد بن ابراهيم  
ای الحسن والقبیح عند هم ای عند یونان المذکورین من اهل البعثة واهل الکفر  
یوجب الحكم بالوجوب والحرمه مثلاً من استغالی ولو لا الشارع ای الرسول  
صلی الله علیه وسلم وفرض عدم ارسال الرسل لوجبت الاحکام علی حسب فصل الامان  
فی الشریعة الحققة قالوا ای للمعتزلة منهم كما هو فی عامة الكتب الکلامیة او لكل كما یشتبه  
کلام الامدی وابن الحاحب القاضی عند منه ای من حسن الفعول وقبحه مما هو  
ضروری و هو ما یكون حسنة او قبحه معلوماً بالبداهة بل انظر بدون الاستعانة بوزد  
الشرع کحسن الصدق النافع وقبح الکذب الضار فیکفی حاشیه شرح المختصر  
لسیر زاجان رد علی المعتزلة ومن یحذو حذوهم امر بالآخرة ای شان الآخرة و  
کون دار دار الخیر اجمع سموع من الشارع ولا یستقل العقل بداره ای  
امر الآخرة فکیف یحکم العقل بالثواب اجلاً ای فی الآخرة حاصله ان ما  
زعمت المعتزلة غیرهم ان حسن بعض الافعال او قبحه ضروری باطل والذلیل یدل علی  
خلافه و هو ان الحسن والبیح عبارتان عن استحقاق الثواب والعقاب فی الآخرة و شان  
الآخرة سمعی فکیف یمکن ان یحسن والقبیح عقليین اقول من قبل المعتزلة ومن  
یحذو حذوهم فی الجواب العدل و هو وضع الشئ فی موضعه و ایصال الحق الی المستحق  
واجب عقلاً ای حکم العقل بوجوب العدل عند هم ای عند المعتزلة ومن یحذو حذوهم  
فتجب المجازاة ای یجب جزاء الافعال اذ العدل لیس ایصال السرور الی مستحقه و ایصال  
الشرور الی مستحقها وذلك ای المجازاة کاف لحکم العقل بان فاعله یمکن الثواب  
او العقاب فی الآخرة واستحقاق الثواب والعقاب فی الآخرة یستلزم مطلق المعاد و سوار



روحانيا او جسمانية ، سوف يكون بسماني ظاير من عقلية مطلق المعاد وان كان خصوصية بسماني  
الجسماني سمعيا ولا شك في ان مطلق المعاد عقلى فلا يرد ان الاستحقاق يستلزم  
الجسماني وهو سمعي فكيف تكفى المجازاة بحكم العقل بالحسن او القبح على انه اى حسن الفعل  
او قبحه بمعنى لو تحقق المعاد لن تحقق استحقاق الثواب او العقاب كاف بحكم العقل  
بالحسن او القبح ضرورة فتدبر لعل اشارة الى تزييف الجواب المذكور بالعلادة بان فيه  
توجيه القول بما لا يرعى قائمه لان هذا المعنى بحسن الفعل وقبحه يعني فهم فالجواب هو الاول  
لا المذكور بالسلافة ومنه اى من حسن الفعل وقبحه ما هو نظرى اى معلوم منه  
او قبحه بالنظر بدون الاستعانة بورود الشرع بحسن الصدق المضام لقائمه وقبح  
الكذب النافع لقائمه فانها معر فان بالنظر والتأمل ومنه اى من حسن الفعل وقبحه  
ما لا يدرك حسنه او قبحه الا بالشرح ولا بدرك العقل لا بالضرورة ولا بالنظر بحسن صوم  
آخر رمضان وفيه صوم اول الشوال وهو يوم العيد فانه كل واحد من حسن صوم  
آخر رمضان وصوم اول الشوال لا سبيل للعقل اليه اى الى كل واحد منهما  
فلا يعرفان بالعقل لكن الشرع كشف عن حسن وقبح ذاتيين الامر والله  
يعنى اظهر اشرع ان صوم آخر يوم من رمضان حسن بالذات لهذا وجبه وصوم اول يوم من  
شوال قبيح بالذات لهذا حرمة اذ حكم الشارع على الشئ بالس الا بانظر ذلك الشئ ما يصلح له  
فعلم ان في صوم آخر رمضان صلح الثواب لهذا وجبه وفي صوم اول شوال صلح للعقوبة  
لذا حرمة الصالح اعم من ان يكون مقتضى الذات او مقتضى صفة لازمة للذات فالمراد  
بالذاتين ههنا ان لا يكونا بسبب امرين للذات بل بشرع او يكونا بسبب الذات  
او صفة لازمة للذات ثم العترة بعد ما تفقوا على ان احسن واتبع عقليان ذاتيان

سنگاپور

الفرق بين

بسم الله الرحمن الرحيم

بایقالتی الی الاموال

عقلا مقهور  
بني الصوم مطلقا

مجلس  
تفصیل  
مجلس

نصفه

فيلسوف

اول سنو ال سنٹی

ایکون فوڈ پراجیکٹ

الحاكم

10





لانما قالون بالاطلاق الاعم فالفعل الحسن المنسوخ يجوز ان يكون حسنة غيره وهو لم يمتنع  
 المنسوخ صالحا لان يكون مقتضيا للحسن فصا قريبا وكذا ارجح المنسوخ فهو من الحنفية كما في المنسوخ  
 الماتريدي وكثير من مشايخ العراق من قال ان العقل قد يستقل بدون الاستعانة بورد  
 الشرع في ذلك بعض احكامه تعالى بسبب ما بفعل من جهة الحسن او القبح ولا ينبغي عليك  
 انه لما فرق بين مذهب هؤلاء الحنفية وبين مذهب المعتزلة لان المعتزلة يقولون بتعلق حكم  
 الله تعالى قبل البعثة وقبل خروج الدعوة بما ادرك العقل في حسنة او قبحا لا بما لم يدرك العقل فيه  
 حسنة او قبحا فلا يستقل العقل عندهم ايضا الا في ذلك بعض احكامه تعالى فهو عين مذهب هؤلاء  
 الحنفية ولذا قال ابن ابي رباح في التقرير هذا هو عين قول المعتزلة انتهى نعم يمكن الفرق بان  
 هذا البعض من الاحكام عند الحنفية فيميل معين كوجوب الايمان وحرم الكفر ونحوهما وعند المعتزلة  
 كثير غير معين فاجب اي العقل الايمان وحرم الكفر وكل ما لا يطبق بجباية  
 من الكذب والسفاهة ونحوهما حتى يجب بحرم على الصبي العاقل وذلك في المنتقى ثم في  
 الميزان عن محمد بن سماعة عن محمد بن الحسن عن ابي حنيفة وفي جامع الاسرار وغيره عن ابي يوسف  
 عن ابي حنيفة لا يحد احد في الجهل بخالفه اي لا يكون احد من العاقلين  
 معذورا في ان لا يعلم خالقه بل يكون معذورا ان لم يعلمه لما يرى اي يشاهد من خلق  
 السموات والارض وخلق نفسه ونحوها من الدلائل على وجوده تعالى وثبوت حديته  
 بحيث لا مجال للارتياح فيها اقول في كشف هذه الرواية لعل المراد مما روي عن  
 ابي حنيفة انه لا عذر لاحد بعد مضي مدة التأمل اي مدة يتأمل ويتفكر فيها العاقل في  
 علم خالقه فانه اي مضي المدة بمنزلة دعوة الرسل في تنبيه القلب بذلك وتلك  
 المدة مختلفة لا يمكن تحديدها فان العقول مختلفة متفاوتة في انهم ويمكن ان يكون المراد





بجميع الخلائق فما كانت في الاحسان رعاية لمصلحة عامة حكم العقل عليه بحسنها كان في  
مقابلة الاحسان بالاساءة نقص لمصلحة عامة حكم العقل عليها بالقبح وباجملة الحكم بالحسن على الاحسان  
لمصلحة عامة وجود الالذاتية بالقبح على مقابلة الاحسان بالاساءة لمصلحة عامة عدم الالذاتية  
لا يضرنا لان رعاية المصلحة الشاقة حسن بالضرورة فننقل الكلام الى رعاية  
المصلحة العامة بان الكل من المتدين غير متفق على حسننا وانما يضرنا بالمواد عيننا  
احد اى كل واحد من الحسن والقبح لذات الفعل حتى يقال لا نسلم ان حسن الفعل ان  
هو الاحسان لذات الفعل بل رعاية لمصلحة العامة فوجب الفعل الذي هو مقابلة الاساءة  
بالاساءة لذات الفعل بل نقص لمصلحة العامة ونحن لا ندعه حتى يضرنا بل الدعا  
اى ما ادعيناه عدم التوقف اى عدم توقف كل من الحسن والقبح على الشرع  
سواء كان شبهة لذات الفعل او لصفة او لامر آخر ومنع الاتفاق اى الجواب  
منع اتفاق العقلاء على انه اى كل واحد من حسن الاحسان وقبح مقابلة الاحسان بالاساءة من  
حكمه تعالى بان لا نسلم اتفاق العقلاء عليه لا يمتنا فاننا لا نقول باستلزامه اى كل من  
الحسن والقبح حكما منه تعالى على المكلف بل نقول ان ذلك اى الحكم بالسمع  
للمن شرع ولم نور والدليل الا لاثبات عقلية بحسن والقبح واستدراك على مذاهب الخفية  
بدليل مزيف وهو انه اذا استقوى الصدق والكذب في حصول المقصود  
بان تحقيق حصول مقصود على كل تقدير من الصدق والكذب في اثر العقل الصدق  
وترك الكذب لا محالة فاذا صار الصدق ليس الاحسن فعلم ان حسن الصدق ذاتي وفيه  
اى في هذا الدليل انه اى الشأن لا استواء بين الصدق والكذب في نفس الامر  
فجميع الوجوه بان النظر الى مقصود معين لانه اى الشأن لكل منهما اى كل وجه





حاشية الى ضعفه بقوله اجيب ان هناك اى فى الكذب لصحة وافتاد برى ليس تخلف  
 عن الكذب حتى يترجم تخلف القبح عن القبح بل الكذب باق على قبحه لا حسن فيه اصلا ورج فاعلم بهما  
 ليس حسن الكذب بل لصفة عرضت للفاعل هو انه اضطر الى ارتكاب احد القبحين اما الكذب  
 يحصل عصمة نبي وافتاد برى واما ترك الكذب الذي يفضي الى الظلم على النبي وقتل البرى وادبونا  
 واقلمنا الكذب ففى الكذب ارتكاب اقل القبحين لان الكذب صار حسنا بل اضطر  
 مسقط لذمه والعدول الى الامون موجب لمدرجه الى هذا اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله  
 من ابتلى ببلية من غلبت عليه ايسرها ولذلك قال الفقهاء من وقع فى النار وعلم انه لا خلاص  
 منها الا بالقائه نفسه فى نار مغرق له ان يفرق نفسه لئلا يهلك نفسه ليس يحرم بل لانه  
 يهلك لا محالة والصبر على الفرق ايمون من الصبر على نفحات النار قليل فى حاشية  
 شرح المختصر نير ارجان يورد عليه اى على هذا الجواب ان هذا الكذب واجب  
 وكل واجب فيدخل الكذب فى الحسن والحسن عند الحكم لا يكون الا ذاتا فهذا  
 الحسن ذاتي فاعلم ان جميع ما يشار الكذب ليس كما يكون سنة الامانة يرتكب لاقبل القبحين  
 اقول فى دفعه ليس حسن الكذب بهنا بالذات بل بواسطة حسن عصمة نبي وافتاد برى  
 بالعرض فكان حسنة لغيره والحسن اخيره لاينا فى القبح لذاته وهذا معنى تعللهم  
 الصرودات تبيح المخطورات يعنى لاجل عروته ضرورة يعنى الحسن فى المخطورات تبيح بواسطة  
 دفع الضرورة فيعال بذكر المخطورة معاملة المباح غاية الامران اى اشارة الى القبول  
 بان كلامهما اى من الحسن والقبح كما انه كل واحد منهما يكون بالذات كذلك  
 يكون كل واحد منهما بالغير وتعلم ان لعل القائلين بالحسن والقبح انما يتبين بليز معنى  
 اى كون كل واحد منهما بالغيرية اى بهذا الالتزام او بما ذكرنا من ان كل واحد من الحسن

والقبح كما يكون بالذات يكون بالغير امكن كهم اي للقائمين بالحسن والقبح الذاتيين المختصين  
عن ايراد السطر بانه لما جاز ان يكون الحسن بالذات قبيحا بالغير امكن انقلاب الوجوب الى  
الحرمه واعمرته الى الوجوب الا ترى الى ان النكاح بالاخت كان قبيحا بالذات صار حسنا  
ابتقاء للنسل فكان مباحا في بعض الشرائع ولما زال استلزامه لذلك الحسن بقى على قبحه فصاحرا  
بعده على انه امي الدليل الذي ذكره الاشاعرة وذهب جواب ثمان عن دليل الاشاعرة بطلانه  
لا يتصور على الجبائية القائمين بان حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل بل لصفة اعتبارية  
لا يتم علينا امي على الخفية القائمين بالاطلاق الاعم ايضا وان تم على جمهور المعتزلة  
فان الدليل انما يبطل كون كل واحد منهما مقتضى الذات الجبائية لا يقولون به بل يقولون  
انه مقتضى اعتباري مخفيه يشكرون المحرفيه و قالت الاشاعرة في الاستدلال على كون الحسن  
القبح شرعيين ثانيا لو كان كل واحد من الحسن والقبح ذاتيا لاجتماع النقيضان المحسن  
والملامس في مثل قولنا السوم لا كذب بن خدا لانه خبر لا يخلو عن الصدق والكذب اما كان  
يجتمع النقيضان فان صدق قد امي صدق لا كذب بن خدا بصدور الكذب عنه في الغد يستلزم  
الكذب الصادر في الغد وبالعكس امي كذب لا كذب بن خدا بعدم صدور الكذب عنه في الغد  
يستلزم الصدق والمراد بالصدق ههنا عدم صدور الكذب الصدق حسن الكذب قبيح والمملو  
حكم اللانتم مملو من الحسن حسن مملو من القبح قبيح فان لم اجتمع الحسن والقبح الذاتيين في الكلام  
اليومي لا كذب بن خدا وهما متناقضان ضرورة ان القبح لا حسن هذا تقرير الدليل على طبق ما ترو  
انما نهي قصد في شرح المختصر وبينه الابرى في حاشيته لكن الاشبه ببيان على وفق ما عرفت  
في شرح الشرح والسيد الشريف في حاشيته بارياد قولنا وكذب يستلزم انتفاء الكذب مقام قوله بال  
لان الصدق عبارة عن المطابقة للواقع لا عن عدم صدور الكذب لا شك في ان انتفاء



وتركه حسن قال بركت الله ابا دوى في شرح هذا الكتاب فيه اى في قوله بالعكس نظر لان كذب قولنا  
لا كذبين طريقان احدهما ان نتكلم في الغد بكلام صادق ففي هذه الصورة يتحقق الصدق والكذب و  
الآخر ان لا نتكلم بكلام بل نسكت ففي هذه الصورة كذبه يتحقق من غير الصدق الا ان يقال المراد  
الاستلزام في صورة خاصة اى الاولى لا مطلقا انتهى و تقرير الدليل على ما ذكره  
الابرى في ابحار الافكار وغيره من الشارحين المختصر وغيره انه يلزم في الكلام الغدى اجتماع النقيضين  
الحسن والاحسن بنا على ان صدق الكلام الغدى يستلزم كذب الكلام اليومى وكذب  
الغدى يستلزم صدق الكلام اليومى والصدق حسن والكذب قبيح و ملزوم احسن حسن و ملزوم ارجح  
فيلزم اجتماع الحسن والقبح الذى هو لا حسن فى الكلام الغدى وموافق اجتماع النقيضين فى الكلام الغدى  
وقال السيد الشريف البحر جاني في حاشية شرح المختصر ان هذا ايضا جديد ولكن المذكور فى الكتاب  
او نفع للمتن لكن التفاز انى اورد النظر على شرح الشرح على هذا التفسير ان اريد لا كذب غدا  
فى الجملة فلا يصدق على شئ من الكلام الغدى ان صدقه مستلزم كذب هذا الكلام ان  
اريد لا كذب غدا فى كل خير تكلم به فظاهر ان كذب شئ لا يستلزم صدقه وانما الكلام فى المجموع  
ولا يلزم اجتماع النقيضين اذا كان الحسن والقبح شرعيين او اضافيين اما الاول فلان عند التعارض  
بين الحسن والقبح الشرعيين يسقط احدهما ولا محذور لان تحققه مجرّد اعتبار الشارع وحجبه واما الثاني  
فما خالف المحل اذا فعل بحجبه الحسن وبجبه اخرى محمل للقبح فيختلف المحل اعتبارا فلا اجتماع للنقيضين  
وربما يمنع ذلك اى كون حكم الملزوم حكم اللازم حقيقة بالذات فقول لانم ان ملزوم حسن  
حسن بالذات و ملزوم ارجح قبيح بالذات بل بالعرض والمنع ذكره القاضى حاضى الدوافع و  
الابرى فى حاشية شرح المختصر ميرزا جان ايضا فى حاشيته الا ترى ان المضى الى  
الشرك لا يكون بشرا بالذات بل قد يكون خيرا بالذات مثلا محب الرسل موجب لهذا

محکمہ خزانہ  
کراچی

المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية  
بمصر

200

فقیہ دلائل القیاس

مجلس الشورى

عَلَيْهِ السَّلَامُ

از او علی بن ابی طالب

از جناب عالی

والا انجیسی  
عسکری  
میدانی

و لا تخفى  
على راجع

شیخ الاسلام

باعتبار شیخی اولاد  
زینب بیگم اولاد

بہن ازنا شعیق اور  
اسجا و خندہ

بسم الله الرحمن الرحيم

۱۰۰

کتابخانه عمومی

جانبی و باطنی

كثير من الناس مع انه خير بالذات قال الشيخ في الاشارات الشرح اخل في القدر  
 اى التقدير الالهي بالعرض والتبع للخير وانما الداغل في القدر اولاً وبالذات هو الخير ولما كان  
 وجود الخير متوقفاً على وجود الشر ايل ليس من شأن الحكيم ان يترك الخير الكثير لاجل الشر ايل قليلاً  
 قدر الشر واحد فمكان المفضي الى الشر خير افنا يدسده الشرح بكلام الشيخ في الاشارات وبينه  
 المحقق الطوسي في شرح الاشارات بان البر والمفسد للنساء ليس شران في نفسه من حيث هي  
 كيفية ما ولا بالقياس الى علته الموجبة له انما هو شر بالقياس الى انما لا فساد امر جهتها وكذا الظلم  
 والزنا ليسا من حيث هما ان يصدران عن قوتين كالغضب والشهوة مثلاً بشر بل هما  
 تلك الحقيقة كما لان ليشك القوتين انما يكونان شر بالقياس الى المظلوم والى السياسة المدنية  
 والى النفس انما هي الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان حد تلك الاشياء  
 كماله وانما اطلق على سبابه بالعرض لتأديتها الى ذلك انتهى وباجمله فعلم منه ان المفضي الى الشر  
 لا يلزم ان يكون شر بالذات بل من هذه الجهة انما يكون شر بالعرض وكذا حال المفضي الى  
 الخير لا يكون من تلك الجهة خيراً بالذات بل بالعرض وقد حجاب عن هذا الدليل ما ذكره القاصد  
 راقف ولا يبرى في حاشية شرح مختصر من ان هذا الدليل لا يثبت على من يقول ان  
 الحسن هو العار من عيبه وتوابعه لا يصدق الحسن عليه سواء كان صادقا او كاذبا  
 لان فيه جهة القبح اقول هذا الجواب يمنع يرهشك الى الالتزام المذكور بقا  
 من ان الحسن والقبح كما يكونان بالذات يكونان بالغير فان حسن البلاء ومن لم يكن مستلزماً  
 اللازم بالذات لكنه مستلزم له بالعرض البتة وكذا قبحه يستلزم قبحه بالعرض فانهم قانه دقيق و  
 قالت الشاعرة في الاستدلال على كون الحسن والقبح شرعيين ثالثاً ان فعل العبد اضطرار  
 صادر بدون اختياره فان فعل العبد ممكن والممكن ما لم يتوجح حانث وجوده على عسره



له وجوده اى لا يكون موجودا فحين الوجود يكون الوجود راجحا والعدم مرجحا وترجيح  
 المرجح محالا فالعدم حال ترجح الوجود محال لانه ترجح المرجح فمالا يجب التمكن لم  
 فوجود الفعل واجب لزوم الصدور عن العبد بحيث لا يتركه الترك فمواضطرارى لا يدخل الاشياء  
 فيه فلا يكون فعل العبد حسنا ولا قبيحا عقلا اجماعا اما عندكم فخلان كل من  
 ارجح فمفعول المتكلم منتهى القادر عليه وكل ما ففعل التتدريه فهو مختار له لان تأثير القدرة  
 لا يتصور الا على دفع الاختيار فكل حسن ارجح فهو مختار ويتركس الحسن النقيض له قولا كل ليس  
 مختار وهو المراد بالاضطرارى لا يكون حسنا ولا قبيحا واما عنه فافظا به لاننا شكر عقلايها  
 وهذا البيان للدليل الثالث الماخوذ من حاشية يراهمان على شرح المختصر احسن  
 واتحصر مساكين به في المختصر لانه غير متوقف على ابطال الاولوية الغير البالغة حد  
 اوجوب بخلات ما في المختصر لابن الحاجب حيث قال واستدل فعل العبد غير مختار فيكون  
 حسنا ولا قبيحا لذاته اجماعا لانه ان كان لازما فواضح وان كان جائزا فان اقتصر الى مرجح  
 عا دالتقسيم والافتراق انتهى فانه متوقف على ابطال الاولوية لان الفعل يجوز ان  
 اوله غير واجب من البين المذكور لظيل شق الاولوية الغير البالغة حد الوجوب لان الرجح  
 انما كان اولى غير واجب يجوز وقوع غير الاولى ووقوع غير الاولى مستحيل لانه ترجح للمرجح وترجح  
 المرجح محال والجواب عن هذا الدليل الثالث ان الوجوب اى وجوب فعل العبد بالارادة  
 المتروكة نقص والوجوب بالارادة لا ينافي الاختيار بل حقيقة فكل من الوجوب بالاختيار والوجوب  
 بالاختيار اى باختيار العبد لا يوجب الاضطراد اى اضطرار العبد في هذا الفعل فان الفعل  
 الاضطرارى انما يكون للاختيار فيه مدخل ضرورة الفرق بين حركتي الاختيار والرضا  
 فانهما واجبتان لعلتهما مع ان الاولى اختيارية والثانية ضرورة حاصلة لا يشترط لزوم اضطرار

له وجوده  
 المرجح محالا  
 فوجود الفعل  
 فيه فلا يكون  
 ارجح فمفعول  
 لا يتصور الا  
 مختار وهو  
 وهذا البيان  
 واتحصر مساكين  
 اوجوب بخلات  
 حسنا ولا قبيحا  
 عا دالتقسيم  
 اوله غير واجب  
 انما كان اولى  
 المرجح محال  
 الاختيار اى  
 الاضطرارى  
 فانهما واجبتان

ان الوجوب بالارادة لا ينافي الاختيار بل حقيقة فكل من الوجوب بالاختيار والوجوب بالاختيار اى باختيار العبد لا يوجب الاضطراد اى اضطرار العبد في هذا الفعل فان الفعل الاضطرارى انما يكون للاختيار فيه مدخل ضرورة الفرق بين حركتي الاختيار والرضا فانهما واجبتان لعلتهما مع ان الاولى اختيارية والثانية ضرورة حاصلة لا يشترط لزوم اضطرار

٤٤

قوله وجوب  
قدرة الله تعالى  
من حيث  
فعل  
الاعمال  
ان القدرة  
القدرة في  
القدرة كما في  
من

من الوجوب ان لا يضطر انما يتم لو لم يكن للعبد اختيارا بل بالقدرة صدور الفعل عن الاختيار فلا يضطر ولا منافاة بين  
وجوب الفعل حال الاختيار وبكائه قبله فان القدرة والقدرة اذا اجتمع وجب الفعل بما ذكره الامام الزاري في نهاية  
على انه اي هذا الدليل الثالث منقوض بفعل انباري تعالى فانه ثبت من عين  
الدليل كون الالهي تعالى اضطراريا بان يقال فعل الله تعالى انما يكون بالامر لا يوجد الا بالجد والشرع  
وتنتج المروج خال فوجب ذلك الفصل الموجب موجب للاضطرار فيكون فعلا اضطراريا فيكون المستلزم  
مضطر في افعاله وبو كثر فائدة عند الجهمية وروى اصحاب جهم بن صفوان الذين  
هم الجبرية حقا لانهم قالون بعدم اختيار العبد من جميع الوجوه ان لا قدرة في العبد  
اصلا لا على الكسب لا على الاياد بل هو اي العبد كالجسد الذي لا يقدر على شيء وهذا  
مفسدة اي مكنة باطله ومذهبنا سد لان كل عاقل يعلم بوجوده ان العبد نحو من القدرة فمطلوب  
الضرورة وعند المعتزلة اي للعبد قدرة موشرة في افعاله اي افعال العبد كلها سببها  
وجسما تمام العبد خالق لا افعاله وهو اي المعتزلة مجوس هذه الاقيدة اي الامة المحمدية فانهم  
اثبتوا خالقين الله تعالى والعبد كما اثبت المجوس خالقين احدهما الخير وهو اسي بنزدان الثاني  
للشر وهو اسي بن من في الحديث القدرية مجوس هذه الامة رواء الدار قطنى والمعتزلة راءوا  
قادر مستقلا نصار واقدرية وهم يقولون ان المراد بالقدرة اهل السنة لانهم يقولون  
الخير والشر من الله تعالى والمعتزلة فافهموا ان لا مكان ليس من شأنه افادة الوجود  
للغير فالعبد مكن محتاج الى الغير لا يفيد وجود شيء فكيف يكون له قدرة موشرة يصدر بها افعاله  
وعند اهل الحق وهم اهل السنة والجماعة له اي للعبد قدرة كاسبة بما يصدر الال  
منه لكن عند الاشعرية ليس معنى ذلك اي وجود القدرة الكاسبة له الا وجود  
قدرة مستوهمية تخيلها العبد قدرة مع الفعل لا مداخلية اي مداخلية العبد اصلا



لا في الفعل لا في القدرة فعندهم اذا اراد الله تعالى ان يخلق في العبد فعلا يخلق اولاً صفة تتوهم  
 في اول الامرنا قدرة على شئ ثم توجب الله تعالى الى الفعل ثم يوجب الفعل ختصة الفعل الى العبد  
 كختصة الكثرة الى العلم والاشاعة القاطنون بهذه القدرة المستوية الغير الموجودة قالوا ذلك  
 في هذه القدرة المستوية كاف في التكليف اي تكليف العباد بالافعال والاعمال  
 والحق انه اي قول الاشاعة كفى تلجبر فانهم لما قالوا بالقدرة المستوية فلم يكن في  
 العبد قدرة حقيقية فامسرق بينه وبين الجاد وهو الجبر فهم وان كانوا محترزين عن القول  
 بالجبر لفظاً لكنهم قائلون بمعنى وعند الحنفية الكسب صرفاً لقدرة المخلوقة بين  
 الله تعالى للعبد الى القصد المصمم اي الخالص الى الفعل اي فعل العبد الظاهر  
 تعلق الجبر والجور الاول بصرف القدرة والجبر والجور الثاني بالقصد فلهذا اي للقدرة  
 المخلوقة من الله تعالى للعبد تأثير في القصد المذكور اي القصد المصمم الى الفعل بالخلق  
 الله الفعل المقصود عند ذلك اي عند صرف القدرة الى القصد المصمم بالعادة  
 يعني جرت عادة الله بخلق الفعل عند صرف العبد هذه القدرة لا ان الصرف المذكور والقصد  
 المستور مؤثران في الفعل ولما كان بينهما منطه سوا ان الكلام ينقل الى ذلك القصد بان  
 فاعل ذلك القصد ما اذا كان فاعله العبد فهو مذموب المعترلة وان كان فاعله الله فهو مذموب  
 اذا شعرية فاشار الى جوابه بقوله فقيل ذلك القصد من الاحوال اي وصف غير موجب  
 ولا معدوم في نفسه فانهم موجود قالوا حال هي الامور الاعتبارية التي وجودها ثابت شيئاً  
 ابن اسما في التبرير وعليه اي على ثبوت الحال جمع من المحققين وذكره تكملة ابن امير الح في  
 التبرير منهم ان صي الجبر واما المحرمين فليس القصد بخلق ان يخلق الله لان القصد حال الى  
 ما يكون موجوداً ولا معدوماً بالخلق افاضة الوجود بالذات كما للجواهر والاعراض بل بالحدث

لا في الفعل لا في القدرة فعندهم اذا اراد الله تعالى ان يخلق في العبد فعلا يخلق اولاً صفة تتوهم  
 في اول الامرنا قدرة على شئ ثم توجب الله تعالى الى الفعل ثم يوجب الفعل ختصة الفعل الى العبد  
 كختصة الكثرة الى العلم والاشاعة القاطنون بهذه القدرة المستوية الغير الموجودة قالوا ذلك  
 في هذه القدرة المستوية كاف في التكليف اي تكليف العباد بالافعال والاعمال  
 والحق انه اي قول الاشاعة كفى تلجبر فانهم لما قالوا بالقدرة المستوية فلم يكن في  
 العبد قدرة حقيقية فامسرق بينه وبين الجاد وهو الجبر فهم وان كانوا محترزين عن القول  
 بالجبر لفظاً لكنهم قائلون بمعنى وعند الحنفية الكسب صرفاً لقدرة المخلوقة بين  
 الله تعالى للعبد الى القصد المصمم اي الخالص الى الفعل اي فعل العبد الظاهر  
 تعلق الجبر والجور الاول بصرف القدرة والجبر والجور الثاني بالقصد فلهذا اي للقدرة  
 المخلوقة من الله تعالى للعبد تأثير في القصد المذكور اي القصد المصمم الى الفعل بالخلق  
 الله الفعل المقصود عند ذلك اي عند صرف القدرة الى القصد المصمم بالعادة  
 يعني جرت عادة الله بخلق الفعل عند صرف العبد هذه القدرة لا ان الصرف المذكور والقصد  
 المستور مؤثران في الفعل ولما كان بينهما منطه سوا ان الكلام ينقل الى ذلك القصد بان  
 فاعل ذلك القصد ما اذا كان فاعله العبد فهو مذموب المعترلة وان كان فاعله الله فهو مذموب  
 اذا شعرية فاشار الى جوابه بقوله فقيل ذلك القصد من الاحوال اي وصف غير موجب  
 ولا معدوم في نفسه فانهم موجود قالوا حال هي الامور الاعتبارية التي وجودها ثابت شيئاً  
 ابن اسما في التبرير وعليه اي على ثبوت الحال جمع من المحققين وذكره تكملة ابن امير الح في  
 التبرير منهم ان صي الجبر واما المحرمين فليس القصد بخلق ان يخلق الله لان القصد حال الى  
 ما يكون موجوداً ولا معدوماً بالخلق افاضة الوجود بالذات كما للجواهر والاعراض بل بالحدث

في هذا ما رآه من ان لا يحدث كالمخلوق بل هو اي الاحداث اهون اي سهل  
 من ان يخلق فجوز ان يكون قدرة العبد محدثة لا خالقة قال وساد الاشارة لانه لا عمل له  
 صريح المادة يقبل الفعل فهو من جملة ممتعات استعداد الممكن الذي هو نحو من الامكان على  
 احسن ظاهرا ان تحدث قدرة العبد هذا القصد المصمم وليست النصوص شاهدة الا بان  
 الخلق له تعالى فقط اي افاضته الوجود فانه يصير المتصف به ذاتا مستقلة بخلاف الاعتبار  
 اما ترى ان العقل اتفقوا على ان الامكان غير معلل انتهى وقيل ذلك القصد ليس بحال لا محالة  
 المحال بذاته فان الواسطة بين وجود الشيء وسلبه غير معقولة بل هو اي القصد موجود في  
 الخارج وهذا قول الجمهور نص عليه ابن امير الحاج في التقرير شرح التحرير فيجب تخصيص القصد  
 المصمم من عموم الخلق اي خلق كل شيء سد تعال بالحق بل بان كل فعل من افعال  
 العبد مخلوق سد تعال الا هذا القصد فانه ليس بمخلوق بل هو مخلوق للعبد فالمراد بقوله تعالى  
 خلقكم وما تعملون سوى القصد المصمم لانه اي كون القصد المصمم مخلوقا للعبادة في ما يتحقق  
 به فائدة خلق القدرة في العبد التي من شأنها التمكن من الفعل والترك للعبد ويتقضى به الجبراز  
 فائدة خلق القدرة ان يوثق في شيء وادناه ان يوثق في هذا القصد فعل سد تعال الحكيم  
 لا يخيل اعم غاياتها المودعة فيها فلا بد ان يكون للقدرة نحو من التأثير ولا بد ان ما يتجسبه اي  
 كونه ان قصد المصمم مخلوقا للعبد حسن التكليف اي تكليف العبد بالافعال الاحمال لان التكليف  
 غير القادر عما يستحيل العقل وهذا ادنى طريق كونه قادرا وهذا اي ما ذهب اليه الخفية كانه واسطة  
 بين الجبر الذي هو منسب اليه وبين الشهادة والتفويض الذي هو منسب اليه من حيث  
 فروع الافعال من كل الوجوه الى العباد لان ذلك ليس بجبر محض بل هو الوابان لقدرة العبد اثر  
 في فحده لا يختار اوله يقولوا انما جميع افعال العبد مخلوق له وفيه ما فيه اي شيئا

في هذا ما رآه من ان لا يحدث كالمخلوق بل هو اي الاحداث اهون اي سهل  
 من ان يخلق فجوز ان يكون قدرة العبد محدثة لا خالقة قال وساد الاشارة لانه لا عمل له  
 صريح المادة يقبل الفعل فهو من جملة ممتعات استعداد الممكن الذي هو نحو من الامكان على  
 احسن ظاهرا ان تحدث قدرة العبد هذا القصد المصمم وليست النصوص شاهدة الا بان  
 الخلق له تعالى فقط اي افاضته الوجود فانه يصير المتصف به ذاتا مستقلة بخلاف الاعتبار  
 اما ترى ان العقل اتفقوا على ان الامكان غير معلل انتهى وقيل ذلك القصد ليس بحال لا محالة  
 المحال بذاته فان الواسطة بين وجود الشيء وسلبه غير معقولة بل هو اي القصد موجود في  
 الخارج وهذا قول الجمهور نص عليه ابن امير الحاج في التقرير شرح التحرير فيجب تخصيص القصد  
 المصمم من عموم الخلق اي خلق كل شيء سد تعال بالحق بل بان كل فعل من افعال  
 العبد مخلوق سد تعال الا هذا القصد فانه ليس بمخلوق بل هو مخلوق للعبد فالمراد بقوله تعالى  
 خلقكم وما تعملون سوى القصد المصمم لانه اي كون القصد المصمم مخلوقا للعبادة في ما يتحقق  
 به فائدة خلق القدرة في العبد التي من شأنها التمكن من الفعل والترك للعبد ويتقضى به الجبراز  
 فائدة خلق القدرة ان يوثق في شيء وادناه ان يوثق في هذا القصد فعل سد تعال الحكيم  
 لا يخيل اعم غاياتها المودعة فيها فلا بد ان يكون للقدرة نحو من التأثير ولا بد ان ما يتجسبه اي  
 كونه ان قصد المصمم مخلوقا للعبد حسن التكليف اي تكليف العبد بالافعال الاحمال لان التكليف  
 غير القادر عما يستحيل العقل وهذا ادنى طريق كونه قادرا وهذا اي ما ذهب اليه الخفية كانه واسطة  
 بين الجبر الذي هو منسب اليه وبين الشهادة والتفويض الذي هو منسب اليه من حيث  
 فروع الافعال من كل الوجوه الى العباد لان ذلك ليس بجبر محض بل هو الوابان لقدرة العبد اثر  
 في فحده لا يختار اوله يقولوا انما جميع افعال العبد مخلوق له وفيه ما فيه اي شيئا



من ان القصد موجود وهو مخصوص من عموم الخلق بما فيه من ان الامكان ليس من شأنه افادة  
الوجود للغير فكيف يفيد الممكن الوجود للقصد هذا توضيح ما قاله بركت الله ابادي وقال بعضهم اشارة  
الى ان اتجاه حسن التكليف وتحقيق فائدة خلق القدرة تقتضيان ان يكون للعبد صنع واما  
ان ذلك الصنع هو القصد نصير لازم فتخصيص القصد من بين سائر الافعال تخصيص من غير تخصص وعنده  
ان في صدور الافعال الاختيارية لا بد من ادراك كلي يتبعه ارادة كلية وادراك جزئي يتبعه  
ارادة جزئية فالعبد مختار بحسب ادراكه الجزئية الجسدية فان الارادة الجزئية  
تتعلق بالفعل بحيث بها يجهل بحسب العلوم الكلية العقلية التي تنبثق من  
الارادة الكلية ففي انبعاث الارادة الكلية ظهور في انبعاث الارادة الجزئية مختار  
ذلك في الفطرة الالهية وحاصل ما ذكره المصنف في الرسالة المعانة بانطوة الآ  
دبي في اصول غامضة منها سئلة الاختيار ان الامور الشرعية او مبرجزيه وفي العبد  
الامر الجزئي مساو جزئية قريبة كالتمثيل الخاص والشوق الخاص والارادة الخاصة ومساو كلية بعيد  
كالارادة الكلية والاولى مدركة بالوهم لانها معان جزئية والاخرى مدركة بعقل كونهما كلية  
فالعبد بالنظر الى العلوم الجزئية الوهمية مختار والنظر الى العلوم الكلية مجبور لما كان الشرايع امور  
جزئية صحت التكليف بها بالنظر الى السابوي الجزئية القريبة لان العبد في الفعل الجزئي بالنظر  
المبايدي القريبة الجزئية مختار وانها اى الفطرة الالهية لا جدى اى النفع من تفريق  
العصا اى قطعات العصا المكسور هذا مثل يضرب في شئ كثير النفع وللغرب في قطعات العصا المكسور  
فوايد فلذا يقال ان هذا النفع من تفريق العصا وقالت الاشاعرة في الاستدلال على  
كون الحسن والقيح شرعيين رابعا لو كان كل من الحسن والقيح كذلك اى عقليا لذات الفعل  
او لصفة او لا اعتبار لا لمحض عمل الشارع لم يكن الباري تعالى مختارا في الحكم اى في الالهي

ور في الفطرة الالهية راجع الى المصنف ذكر فيها اصولا غامضة منها سئلة الاختيار





لا ينافي عدم الجواز أي عدم جواز التعذيب نظراً إلى الحكمة كيف يجوز التعذيب  
 نظراً إلى الحكمة وإحالته حيثما أي عديم البعثة قد كان لهم أي للناس العذر منقصة  
 العقل وخفاء المسالك أي الدلائل الدالة على حسن الأفعال قبحاً بأن يقولوا كانت  
 عقولنا ناقصة لا يدرك جهنم الفعل وقبحه وكانت الدلائل الدالة على حسن الفعل وقبحه مخفية علينا  
 فاستغفرون ولهذا العذر قال الله تعالى أرسلنا مبشرين ومنذرين لئلا يكون  
 للناس على الله حجة بعد الرسل أي أرسلنا رسلاً مبشرين بالثواب ومنذرين بالعقاب  
 لئلا يعذر الناس ويقولوا إنما معذرون ويكون للناس بيان العذر على الوجه وأقول  
 أيضاً في الجواب عن الدليل الخامس الملازمة بين كون الحق عقلياً وبين  
 جواز العقاب قبل البعثة ممنوعة فأنه أي جواز العقاب فرع الحكم ونحن أي مشر  
 الخفية لا نقول به أي بالحكم قبل البعثة وإنما نفتض هذا الدليل على المعتزلة الثمانية  
 بعبارة الحكم قبل البعثة وعلى الماتريدية ومجبري مشايخ العراق القائلين بأن العقل قد يستقل  
 في درك بعض أحكامه تعالى أيضاً فخصوا أي المعتزلة للجواب عن الدليل المذكور الخفاء  
 المفهوم من الآية بعذاب الدنيا كما عذب به المقدمون من كذب الرسل بدلالة  
 السياق أي بدلالة اللاحق بالآية وهو قوله تعالى وإذا اردنا أن نملك قرية أمرنا  
 مترفين فسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً أي أهلكنا فمعنى الآية ما كنا معذبين في  
 الدنيا حتى نبعث رسلاً ورد جواب المعتزلة بأننا سلمنا التخصيص لكنه لا يحل دفعاً فإن الآية  
 لما دلت على أنه لا يلحق بحكمة ورحمة إيصال العذاب للماد في على ترك الإيمان والشك قبل  
 تجسيم بإرسال الرسل فدلالتها على أن لا يوصل إليهم العذاب الأكبر على تركها قبل ذلك  
 أولى والمعتزلة أنكروا الرسول الواقع في الآية بالعقل فأنه أي العقل دستور باطن

في تنبيه القلب فالمعنى حتى نبعث رسولا باطلا باطلا العقل الى غير ذلك من بيان ما يتم منها  
 ان خصوص الرسول ليس بمراد بل المراد المتبعض من قبيل اطلاق الجزئي على الكلي فالمعنى و  
 ما كنا معذبين حتى ننبههم بعض التنبيه ومنها ان المعنى ما كنا معذبين بترك الشرائع التي  
 لا سبيل اليها الا التوفيق ولا خفاء ان كل ذلك خلاف الظاهر والمعتزلة القائلون بثبوت  
 الحكم قبل الشرع في الجملة قالوا لو كانت الحكمة شرعيا لزم افحام الرسول انى اسكتهم و  
 عجزهم عن اثبات الرسالة النبوة والافحام بانفاد الحار المملة عند امرهم اى امر الرسل  
 المكلف بالنظر في المعجزات يعنى اذا ادعت الرسل رسالتهم فنتكروا عليهم المكلف فيقولون  
 ان معجزات فائضة اليها كى تعلم صدقنا لا يحتاج موصلة الى ما ادعيناه فيقول المكلف لمسك  
 لا انظر في المعجزات ما لم يلج على النظر في المعجزات اذ لا ان يستنع عما لم يحجب ولا يجب  
 على النظر في المعجزات ما لم انظر في المعجزات اذ لا وجوب بالفرض الا بالشرع فوجوب النظر  
 في المعجزات متوقف على ثبوت شرع المتوقف على النظر في المعجزات فيوقف كل واحد من  
 النظر في المعجزات ووجوب النظر في المعجزات على الآخر فيرجع الى الدور ولا سبيل للرسل  
 الى دفعه عن قلوبهم وهو معنى الافحام والمعتزلة قالوا ولا يلزم اشكال افحام الرسل  
 علينا لاننا نمنع المقدمة القاطنة لا يجب النظر ما لم انظر لان وجوب النظر في المعجزات  
 عندنا لا يتوقف على الشرع بل هو من القضايا النظرية العقلية التي تسمى الفطرية  
 القياس يعنى من القضايا النظرية التي قياساتها مما مثل الاربعة زوج فوجوب النظر  
 يعلم بعقل بدون الاستعانة بالشرع وفيه ما فيه من ان كون وجوب النظر من القضايا النظرية  
 العقلية لو كان القضايا الموقوف عليها وجوب النظر بدلية وليس كذلك لموقف وجوب  
 النظر على افادة النظر العلم مطلقا اى في الجملة وقد انكرها السميعة وفي الآليات خاصة

في تنبيه القلب  
 ان خصوص الرسول ليس بمراد بل المراد المتبعض من قبيل اطلاق الجزئي على الكلي  
 ما كنا معذبين حتى ننبههم بعض التنبيه ومنها ان المعنى ما كنا معذبين بترك الشرائع التي  
 لا سبيل اليها الا التوفيق ولا خفاء ان كل ذلك خلاف الظاهر والمعتزلة القائلون بثبوت  
 الحكم قبل الشرع في الجملة قالوا لو كانت الحكمة شرعيا لزم افحام الرسول انى اسكتهم و  
 عجزهم عن اثبات الرسالة النبوة والافحام بانفاد الحار المملة عند امرهم اى امر الرسل  
 المكلف بالنظر في المعجزات يعنى اذا ادعت الرسل رسالتهم فنتكروا عليهم المكلف فيقولون  
 ان معجزات فائضة اليها كى تعلم صدقنا لا يحتاج موصلة الى ما ادعيناه فيقول المكلف لمسك  
 لا انظر في المعجزات ما لم يلج على النظر في المعجزات اذ لا ان يستنع عما لم يحجب ولا يجب  
 على النظر في المعجزات ما لم انظر في المعجزات اذ لا وجوب بالفرض الا بالشرع فوجوب النظر  
 في المعجزات متوقف على ثبوت شرع المتوقف على النظر في المعجزات فيوقف كل واحد من  
 النظر في المعجزات ووجوب النظر في المعجزات على الآخر فيرجع الى الدور ولا سبيل للرسل  
 الى دفعه عن قلوبهم وهو معنى الافحام والمعتزلة قالوا ولا يلزم اشكال افحام الرسل  
 علينا لاننا نمنع المقدمة القاطنة لا يجب النظر ما لم انظر لان وجوب النظر في المعجزات  
 عندنا لا يتوقف على الشرع بل هو من القضايا النظرية العقلية التي تسمى الفطرية  
 القياس يعنى من القضايا النظرية التي قياساتها مما مثل الاربعة زوج فوجوب النظر  
 يعلم بعقل بدون الاستعانة بالشرع وفيه ما فيه من ان كون وجوب النظر من القضايا النظرية  
 العقلية لو كان القضايا الموقوف عليها وجوب النظر بدلية وليس كذلك لموقف وجوب  
 النظر على افادة النظر العلم مطلقا اى في الجملة وقد انكرها السميعة وفي الآليات خاصة





وجوبه فلا بد ان يمنع عن النظر فانه غير عالم بوجوبه ولا اعلم الوجوب بالامثال ما لم  
امثله امره بالنظر لكان هذا القول محل المسامحة اى الجواز فيلزم كراهة  
اي اسكات الرسل وعجزهم والحق في الجواب ما اجاب به الفاضل من ارجان في حاشية المختصر  
ترضيحه ان انحام الرسل وان كان جائزا بالنظر الى الادلة والنظر لكن الله تعالى لا يوقعه  
اطفا وعادة كيف وان اراءة المعجزات واجبة على الله تعالى لطف  
بعباد عهده عقلا عند المعجزة فان من اصولهم وجوب اللطف على الله تعالى او عادة  
عند اهل السنة والجماعة فان لهم ان يقولوا ان عادة الله تعالى جارية بارادة المعجزات  
للمكلفين وهو تعالى مستوفى ولو كره الكافرون وقالت المعتزلة ثانيا انه  
اي الحكم بحسن او القبح لو كراه اى لو لم يكن عقليا لم يمنع الكذب على الله تعالى  
اذا امتنع الكذب على الله تعالى لقبح الكذب ولا قبح للاشياء عقلا على هذا التقدير يثبت  
الكذب بالنسبة الى الله تعالى واما القبح اشياء فلا يتصور في حق الله تعالى لمرتبه على النواهي الشرعية  
المتعلقة بالعباد لا بالنحو تعالى واذا جاز الكذب على الله تعالى فلا يمنع اظهار المعجزات  
على يد الكاذب فان هذا من شعب الكذب وقيل معناه جاز الكذب على النبي المظهر للمعجزات  
فينسد باب النبوة اما على المعنى الاول فلا ينسب لصديق لا يمتاز من الكاذب على  
المعنى الثاني فلا يتيقن على قوته فلا يعلم امر من الشرعية والجواب عن هذا السبل انه  
اي الكذب نقص وقد مر انه لا نزاع فيه اى في النقص حاصله ان الكذب شنيع  
بمعنى صفة النقصان لا بمعنى استحقاق الذم والعقاب وقد مر انه لا نزاع في القبح بمعنى صفة  
النقصان بل النزاع في القبح بمعنى استحقاق الذم والعقاب وما في المعنى فقص من ان الضم  
في الافعال كالكذب وانما المعجزات على يد الكاذب يرجع الى انقضاء العقل الذي

[illegible]



انكره الاشاعرة وحاصل ما في المواقف ان النقص على قسمين نقص في الافعال كالكذب  
 ونقص في الصفات كالبهمل فانقص في الافعال يرجع الى القبح العقلي المتنازع فيه الذي  
 بمعنى استحقاق الذم والعقاب عقلاً لانه تعالى مختار في الافعال فيستحق على فعله المذموم  
 الذم والنقص في الصفات لا يرجع الى القبح العقلي المتنازع فيه بل الى القبح المقابل للحسن بمعنى  
 صفة الكمال وهو عقلي بالاتفاق من غير نزاع لان الصفات غير اختيارية لله تعالى وانما  
 لا يكون في غير الاختيارات فممنوع بانما لا نسلم رجوع النقص في الافعال الى رجوع النقص  
 المتنازع فيه الذي ليس من الاستحالات العقلية فان ما ينافي في الوجوب الذاتي الذي  
 هو الكمال كيف اى صفة كان ذلك لما في اوفعال من الاستحالات العقلية  
 التي لا نزاع لواحد من العقلاء فيها فالتخصيص يكون الكيف المنافي للوجوب من  
 الاستحالات العقلية ومن القبح متفق على عقليته وعند بعض المنافى للوجوب  
 الذي من القبح العقلي المتنازع فيه لا من الاستحالات العقلية تحكم ولذلك اى كون  
 ما ينافي لوجوب الذاتي ثبثاً كان من الاستحالات العقلية اثبتته اى ثبت كون  
 استنباط مقتضى التصديق كحتمية الذين هم غير متدينين بدين لا يستندون  
 اقوالهم الى نبي من الانبياء لكن يلزم على الاشاعرة القائلين بحواز تعذيب الطائفة  
 على مطيع الغير العاصي امتناع تعذيب الطائفة كما هو اى الاتباع هذا  
 اى بحقيقة ومذهب المعتزلة فانه اى تعذيب الطائفة نقص يستحيل  
 عليه تعالى اذ لو كان تشاء الكذب على الله تعالى كذبه نقصاً مستنداً بمتنوع تعذيب  
 الطائفة ايضاً لان تعذيب الطائفة والكذب سواسية في النقضية وهو خلاف  
 مذهب الاشاعرة وتوهم فتن الاستدراك بشارية الى ان الجواب بانه نقص غير مستند

قال لا شعري على السنن التي انتقل من المذهب بالحق الذي هو في غاية العلو  
 بطلان حكم العقل الى المذهب الباطل الذي هو في غاية الانخفاض اعني تسليم كون العقل  
 حاكم بعينه قال لا شعري على تقدير تسليم ان للعقل حكما باطلا وجوب شكر المنعم  
 على انصاع المنعم عليه وينفي حكم العقل في خصوص هذا قال الابرار في حاشية شرح  
 المختصر ان المراد بالانتقال هو الانتقال من مذهبهم وبيان العقل ليس حاكما في الاحكام  
 الشرعية هذا الى موافقة الخصم وتسلم ان العقل حاكم في الجملة انتهى وقال السيد في حاشية  
 على شرح المختصر وكان الفائدة في تسليم القاعدة بعد ابطالها وبيان فساد ما بين المستلزمين  
 يعني وجوب شكر المنعم وكون الحكم افعال العقل قبل الشرع اللتين هما من فروعا  
 المستبعدة الظاهر سقوط كلاهما في عمومهما على ما علم كسقوط كلاهما في عمومهما انتهى شكر المنعم  
 ليس بواجب عقدا بل شرعا قال الامري في الاحكام شكر الله تعالى عند حصوله ليس هو  
 معرفة الله سبحانه لان الشكر فرع المعرفة وانما معرفة عن الغلب النفس الزايم للشقة  
 لها بالاجتناب عن مستقبحات العقلية والعزم الى انحصار الحسنه كذلك قال  
 الاسنوي في شرح المنهاج وليس المراد بالشكر هو قول القائل الحمد لله رب العالمين  
 والشكر لله تعالى ونحوه بل المراد اجتناب مستقبحات العقلية والالتيان بالتحسنات  
 العقلية والمنعم هو البارئ سبحانه وتعالى انتهى وقيل ان المراد بالشكر صرف لعبادة  
 جميع ما نعم الله سبحانه عليه فيما خلق لاجله كصرف النظر الى مظاهره مصنوعات السمع  
 الى تلقي او امره نص عليه السيد والابرار وميرزا جان الشيرازي في حواشيم على  
 شرح مختصر غلغا لمعتزلة فانهم قائلون بوجوب شكر المنعم وقد نص صدر الشريعة  
 في التوضيح على ان شكر المنعم واجب عقدا عند وفي كشف البرودي عن القواطع



وذهب طائفة من أصحابنا الى ان الحسن والقبح ضربان ضرب يعظم بالعقل بحسن العدل  
 والصدق النافع وشكر النعمة وقبح الظلم والكذب ايضا ثم فيه واليه سب كثير  
 من اصحاب ابي حنيفة الامام خصوصا العراقيين منهم وذكر الاسنوي في شرح المنهاج  
 واليه ميل الامام فحسب الدين الرازي في بعض كتبه الكلامية استدلال على ندره الاشهر  
 في مختصر ابن الحاجب المنهاج والتحريم وغيره باذنه اى بان الشكر واجب  
 عقلاً لوجوب لفائدة والا كان عبثاً والعقل لا يوجب العبث ولا فائدة  
 لله تعالى لتعالیه عنها اس عن الفائدة لان الفائدة اما جلب منفعة او دفع  
 مضرة والله تعالى منزّه عن ذلك ولا للعبد اما فى الدنيا فلا فائدة  
 الشكر مشقة على النفس لا حظ لها فيه وما يوشق بلا حظ لا يكون فائدة للعبد في  
 الدنيا واما فى الآخرة فلا فائدة اى الشأن لا مجال اى لا طاقة للعقل  
 فى ذلك اى امر الآخرة فان امور الآخرة من الغيب الذى يدرك  
 بالعقل اقول فى الجواب عن هذا الاستدلال اخذاً عما ذكره السيد حاشيته  
 على شرح المختصر بقوله قيل فيه نظر لان المعتزلة لما قالوا باستقلال العقل  
 بافعال حسن بعض الافعال الموجب للثواب والشواب فقد قالوا بمعرفه الفائدة  
 الآخروية فكيف يعلمون عدم المجال باستقلاله انتهى بعد تسليم ما ادعاه  
 المعتزلة من كون العقل حاكماً بالحسن والقبح كما هو اى التسليم معنى التناول  
 لان معنى التناول القول بعد تسليم ما ادعاه المدعى القول باذنه اى الشأن  
 لا مجال للعقل فى ذلك الآخرة مشكل او تسليم كون العقل حاكماً تسليم  
 المجال له على انه اى الشأن لو تم هذا الاستدلال لا يستلزم

قوله استدلال  
 الى ان ما ذكره من ضعف  
 وبما سواه اشبه بان ما ذكره  
 في مختصر ابن حنيفة  
 قوله اقول قيل  
 العقل بالفائدة  
 انتفاء العلم  
 بغيره لانه  
 لا يوجب

قوله مشكل  
 فانهم قالوا ان  
 العلم بغيره  
 لا يوجب  
 العلم بغيره  
 لا يوجب

بد الاستدلال على عدم الوجوب مطلقاً سواء كان جوب الشكر او وجوب غير الشكر فانه يحكي  
 في عدم الوجوب مطلقاً بان يقال لو وجب الشكر بالوجوب لفائدة آه والظاهر من المتن  
 ان الكلام في الخاص الذي هو وجوب الشكر بعد تسليم المطلق اي مطلق الوجوب  
 في لفظ الظاهر إشارة الى انه يمكن ان يقال المعترلة لما قالوا بالحكم مطلقاً تكلموا في وجوب  
 الشكر فكلنا فيه مع قطع النظر عن صحة المتفرع عليه عن الحكم مطلقاً مع ان المشتقة لا تنفي  
 الفائدة بذا جوباً آخر عن الاستدلال حاصله ان قول المستدل الشكر مشقة مسلم لكن لا سلم  
 ان المشتقة تنفي الفائدة فانه يجوز ان تكون مع المشتقة فائدة كاستمرار الصحة وسلامة الاعضاء الباطنة  
 والظاهرة وزيادة الرزق ودفع القحط الى غير ذلك مما لا يخفى فان العطايا  
 جمع عطية وهي ما تعطى على متن البلايا المتن الصلب والبلايا جمع بلية  
 قال الله تعالى والذين جاءهم من بعدهم ما كان وعد الله لاعدائهم سبلنا فالايسر  
 لما قال ان المشتقة لا تنفي الفائدة حاصله ان اجها ومن عظم المشاق مع انه  
 موجب لفائدة بدائية السبل والمعترلة قالوا استدلين على وجوب شكر المنعم عقلاً  
 بالمعارضة على مقدمته دليل الاشاعة وهي ان الشكر لا فائدة فيه للعبد في الدنيا  
 بان الفائدة تنقسم الى جلب منفعة ودفع مضرة وانه اے الشكر يستلزم  
 الامن من احتمال العقاب بتوكله اے ترك الشكر وهو دفع المضرة  
 وكلها كان كذلك اے كل شي كان يستلزم الامن من احتمال العقاب  
 تركه الذي هو فائدة دفع المضرة فهو واجب وعورض ما قالت المعتزلة  
 في الاستدلال بطريق المعارضة في مختصر ابن الحاجب والتحريم غير ما يوجب  
 اولاً بانه اے الشكر تصرف في ملك الغير فان العبد الشاكر مع جميع القوت

قوله عدم الوجوب  
 مطلقاً فانه لو تم انه محال  
 العقل في امور الآخرة  
 لم يكن في ذلك ما يوجب  
 فانه ما يوجب فائدة  
 تركه في الآخرة وقد قلنا  
 انه لا يترك بالعقل

٢٥

المستدل بالبان في  
 شئ يتقرب الى  
 على خلاف ذلك  
 فانه بناء على  
 العقل كما لا يخفى  
 الاستدلال



في ملك الرب المشكور والشكر لا يكون الا بصرف القلب والجوارح الى ما يحتاجه لاجل  
 فيكون الشكر قبل الشرع بدون امر الرب تعالى تصرفا في ملك الغير بغير اذنه  
 ولم تصرف في ملك الغير بدون اذنه حرام فيكون الشكر حراما ويجاب عن هذه  
 المعارضة بهذا الوجه باننا سلمنا ان الشكر قبل الشرع وان كان تصرفا لغير الاول  
 الشرعي لكن لا سلم انه تصرف بغير الاذن مطلقا بل هو تصرف بالاذن  
 العقلية وهذا الاذن من الله تعالى فلان العقل رسول باطن عند العقلة  
 عليه السلام التصرف في الشكر مثل الاستقلال بجدار وغيره والاستصحاب  
 بمصباح الخير فلما انهما لا حاجة الى الاذن فيها فكذا لا حاجة الى الاذن في الشكر  
 فنظر المالك بالتصرف في ملكه وثانيا بانه اذ الشكر على نعم يشبه  
 الاستهزاء بالله تعالى بوجهين احدهما ان لا يكون للنعم قدر يعينه نسبة  
 الى ملكة المنعم وعظمته وثانيهما ان يكون شكرا مما يليق بمنصبه ونعم الله العاقبة على العبد  
 ليس لها قدر يعينه بالنسبة الى عظمته بكونه والشكر الذي يعجل السبب لاجلها لا يليق بكبريائه لانهم عنوا  
 بهذه الشكر النظر في معرفة الله تعالى ليعلم انه واحد قادر عليم فمنه كمثل فقير تصدق عليه ملك عظيم  
 بملك البلاد شرقا وغربا كسرة من الخبز او قطرة من الماء فان ما انعم الله تعالى على عبده  
 بالنسبة الى كبريائه وخزائن ملكه اقل من نسبة اللقمة الى خزائن الملك فطفف الفقير  
 يشكر في المحافل العظيمة باشارة الا صبح الى الملك العظيم بانه متوحد بالملك  
 اعطاه كسرة من الخبز او قطرة من الماء ولم يلحق هذا المنصب في ملك الملك بعد استهزاء  
 فالشكر يشبه الاستهزاء وكلما يشبه الاستهزاء فهو حرام فالشكر حرام قال الفاضل ميرزا  
 في حاشيته على شرح المختصر لم يقل انه استهزاء لانه من دفع بان الاستهزاء انما يتحقق بالتقصير

لكن ذلك مما يعقد استحضاره وكان في صورته فنية سواء الادب يجب ان يحترز عنه  
 وذلك كما قال الاشاعرة ان اسرار الله تعالى توقيفية لاحتمال سوء الادب  
 فيه بناء على جواز فهم معنى منه غير مقصود فيه سوء الادب فتأمل انتهى وهو  
 اے المذكور في المعارضة بالوجه الثاني في ضعیف لاننا منع الكبير باننا لا نسلم  
 ان كمال شبه الاستحضار فهو حرام فان المقبر عند الله الا خلاص بالنية الخالصه  
 فكل ما صدر عن العبد وهو صلاح للتقويم في الجملة بالنية الخالصه فهو حرم العبد  
 وايضا لا نسلم ان الشكر شبه الاستحضار فان الشرع ورد بوجوب الشكر وكيف  
 يقال ان الشرع ورد بوجوب ما يشبه الاستحضار او التشبيه بالاستحضار  
 قبيح والقيح لا يكون واجبا فتدبر اشارة الى الدقة مسئلة لا خلاف  
 لاحد من اهل السنة والمعتزلة القائلين بان الحكم من الشرع او العقل في  
 ان الحكم وان كان اے الحكم في كل فعل قديما عند اهل السنة فان الحكم  
 عندهم عبارة عن خطاب الله الازلي القديم المتعلق بافعال المكلفين اقتضاء  
 وتخييرا والحكم حادث عند المعتزلة لان الحكم عندهم عبارة عن الوجوب والحرم  
 وغير ذلك وهذه الامور معللة بعلة حادثه بارادة العبد عندهم فتكون حادثه  
 فيكون الحكم حادثا لكن يجوز ان لا يعلم قبل البعثه اے قبل ارسال الرسل  
 بعض منه اے من الحكم بخصوصه اے من حيث انه خاص بعينه لا خلاص  
 لاحد من الفريقين اعني اهل السنة والمعتزلة في ان الحكم يجوز ان لا يعلم منه  
 بخصوصه قبل البعثه وان كان الحكم قديما عند اهل السنة فالكل متفقون في  
 عدم العلم ببعض من الحكم بخصوصه وان افترقوا بان الاشاعرة ومجهور الحنفية



قالون بانه لا يعلم شيء من الاحكام قبل البعثة والمعتزلة وبعض الحنفية قالون  
 بعدم علم البعض فقط اما عدم العلم ببعض الاحكام عند المعتزلة القائلين  
 بتعلية الحكم فلانه اے الحكم والتكليف ذاتيا ثابتا بدون الشرع بمقتضى  
 ذات الفعل لكن منه اے من الفعل ما اے فعل لا يدرك العقل  
 علة الحسن والقبح فيه اے في هذا الفعل فلما يعلم احسن والقبح فكيف يعلم  
 الحكم الذي بناء عليه كوجوب صوم رمضان وحرمة صوم اول شعبان  
 واما عند غيرهم اے غير المعتزلة فلان الموجب اے موجب الحكم والتكليف  
 الكلام النفس القديم لكن انما كان ظهوره اے ظهور الحكم بالتعلق اے  
 بتعلق من النفس القديم بمن يخاطب بذلك الكلام او بتعلق الحكم بالمحكوم وهو  
 اى التعلق حادث بحدوث البعثة فلا حكمة مستخدم اى معين قبلها  
 اى قبل البعثة فلا حرج في شيء من الفعل والترك عندنا اے عند  
 اهل السنة فلا تكليف بالاحكام لسكان الجبل الذين لم تبلغهم الدعوة عندنا بخلاف  
 المعتزلة فان سكان الجبل مكلفون بالاحكام عندهم ولم يعتد ببعض الاحكام التي  
 قال بتكليفها بعض الحنفية منا واما الخلاف المنقول عن اهل السنة  
 ان الاصل في الافعال الاباحة كما هو مختار اكثر الحنفية منهم الكرخي  
 والعراقيون والشافعية وفي التفسير الحمدي بوزن مذهب طائفة وفي المختار  
 هو اى المعتزلة وفي حاشية شرح المنار المصنف وبوزن مذهب معاوية ومن  
 كروان وابنه يزيد وغيرهما والقول بانه مذهب الشافعي ليس عندي شيء لانه  
 لم ينقل عنه في صحيح الا ما يوافق التوقف والخطر كما ذهب اليه غيرهم

قوله اكثر الحنفية  
 والقائلون قالوا لا يعلم  
 محضين  
 كمال التبيين  
 فلم يعلم حتى قيل  
 فثبت ان يكون  
 كمال التبيين  
 كمال التبيين

مدرك

الاباحة صلا وجمعة  
 بغير حق النبي كذا في التفسير  
 سنة زعمهم  
 ابو منصور المازندراني  
 صاحب البدر في  
 بيان الحسنة  
 سنة زعمهم

في شرح الآثار المصنف هو مذهب بعض أهل الحديث وفيه كفاية واضح ان الأصل  
 في الاحتمال التحريم وهو مذهب علي والملة من أهل البيت ونسب الكوفيين  
 منهم الحسن بن سعيد وفي التفسير الاحمدى الاصل عند الجمهور الحرمة وايضا فيه عند  
 الاصل هو الحرمة في كل حال وفي الاشباه نسبها الشافعية اني ايجنبه وقال  
 صدر الامام في اصوله ان بعد ورود الشرع الاباحة في الافعال الكائنة  
 في الاموال كالباع والاكل مثلاً والخطر في الافعال الكائنة في الانفس  
 كالقتل وقطع العضو والايام بالضرب والتصرف على الفروج مثلاً فقبل  
 هذا الخلاف وقع بعد الشراخ لا قبله بالأدلة السمعية اي دلت تلك الأدلة  
 على ان ما لم يقيم فيه دليل التحريم ما دون فيه عند أهل الاباحة  
 او ممنوع عنه عند أهل الخطر وقوله غفيل خبر لقوله اما الخلاف المنقول اه  
 وهو جواب سوال مقدر تقرره انه لما تحقق انه لا حكم عند الاشاعة قبل الشرع  
 فكيف يصح عنهم القول بان الأصل الاباحة والحكمة لان كلام من الاباحة او الحرمة حكم و  
 لا حكم قبل الشرع وحاصل الجواب ان هذا الخلاف واقع بعد الشرع بالأدلة السمعية  
 لا قبله وفيه ما فيه اشارة الى ان الظاهر من كلام الاصولي ان هذا الخلاف  
 في الافعال قبل الشرع واما المعتزلة فقسوا الافعال الاختيارية  
 وهي التي يمكن البقاء والتعيش بدونها اى بدون هذه الافعال  
 كاكل النعانة مثلاً في البقاء التي غذاءها غير النعانة والشوا لا في  
 غذاءها الشواك والشاوة في التفسير اشارة الى ان الاختيارية هي التي ليست  
 بالمتشورة الى ما قلنا في ذلك قبل الشرع جهة حسنة اى موجهة

قوله في مذهب  
 ملة الى ان الكوفة  
 في مذهب علي  
 هو الخلاف قبل  
 الشراخ ودين  
 (يجهل انفع المذهب)

م

في الاصلية منشأ الجرم  
 خطاب الشرع بيب  
 في تفسيره  
 في الامور



للحسن وجهه مقبولة اى موجب للقبول يعني الى افعال يوعدها طريق يقتضيه العقل  
 بسببه حسنها وقبها فينقسم ما تترك فيه تلك المحنة الى الاقسام الخمسة  
 المشهورة من الواجب والمندوب والمباح والحرام والمكروه ويعنى لا تخلو تلك  
 الافعال من الاقسام الخمسة لانها لا تخلو من ان يشتمل احد طرفيها من  
 الفعل والترك على نفع او لا وعلى الشق الاول اما ان يشتمل الفعل على القبح فله  
 محرمه واما ان يشتمل الترك على القبح فله واجب وعلى شق الثاني فاما ان يشتمل احد طرفيها  
 على حسن او لا وعلى التقدير الاول اما ان يشتمل الفعل على الحسن فله مندوبة واما  
 ان يشتمل الترك على الحسن فله مكروه وعلى التقدير الثاني وهو الذي لم يشتمل واحد من الفعل  
 والترك على حسن فهو المباح والى ما ليس كذلك اى ما لا تترك فيه  
 محنة او مقبولة يعنى قسمo الافعال الاختيارية الى افعال تترك فيها محنة  
 او مقبولة والى افعال لا تترك فيها محنة او مقبولة ولهم اى للجمهور  
 فيه اى فيما ليس قسلا للشرع ثلاثة اقوال الاول الاباحة اى  
 عدم الحرج وهو قول معتزلة البصرة وكثير من الشافعية واكثر الحنفية لاسيما  
 العراقيين قالوا واليه اشار محمد بن بدر وبالقتل على اكل الميتة شرب الخمر  
 فلم يفعل حتى قتل بقوله خفت ان يكون اشكالان نقل المبدئية بشرحها ثم عجز  
 الابا لنهي عنها فجعل الاباحة اصلا والسحرمة لعارض النهي كذا في النظرية شرح  
 التحرير وفي شرح المنهاج للاستغنى في مباحة عند المعتزلة البصرة في بعض  
 الفقهاء اى من الشافعية والحنفية كما قال في الحصول المنتجب انتهى تصديقا

فقد ورد بالكتاب  
الاشياء من ان  
المختص من ان  
ان خلق الله سبحانه  
الاشياء من ان  
يعتد في نفسه  
في كتاب غيره

٤٦

فقد ورد بالكتاب  
الاشياء من ان  
المختص من ان  
ان خلق الله سبحانه  
الاشياء من ان  
يعتد في نفسه  
في كتاب غيره

الحكمة الخالق اس خلق الاشياء والافعال دفعا للعبث يعني لو لم تكن  
الاشياء مباحة فانت حكمة الخلق وفائدة التي هي انتفاع العبد واذا كانت  
الحكمة صارا لخلق عبثا فالاباحة لتحقيق الحكمة وتحقيق الحكمة له دفع العبث فقولته تحصيل  
مفعول له للاباحة وقوله دفعا لمفعول له لقوله تحصيله وربما يمنع  
الا يستلزام بين عدم الاباحة وفوات حكمة الخلق حتى يلزم العبث بحوا  
ان الله تعالى خلق الاشياء ليست هي الخلق فيصير في كتاب عليه فتمت  
الحكمة في دفع العبث وذكر ابن الحاجب المختصر في المنع بقوله قلنا معارض  
بانه ملك غيره وخلق له فيصير في كتاب انتبه في شرحه القاضى عند في شرح  
بقوله واجواب المعارضة بانه ملك الغير فيصير في كتاب انتبه في شرحه القاضى عند في شرح  
ليست هي فيصير في كتاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث انتبه في شرحه القاضى عند في شرح  
الخطا في الحرمة وثبوت الحرج في حكم الشرع وهو قول معتزلة بغداد  
وبعض الحنفية والشافعية كما في التقرير وهو مذاهب طائفة من الامامية  
وابن ابي هريرة من الشافعية كما في شرح المنهاج لشيخنا يلزم التصرف  
في ملك الغير بخير اذ قد يعني لو لم يكن الاصل الخطر بل يكون الاصل  
الاباحة يلزم التصرف في ملك الغير وهو الله تعالى فان الاشياء كلها  
ملك له بغير اذنه وقد مر في مسند شكر المنعم بانه يجوز ان يكون فيه اذن  
عقده وقد يكون التصرف في ملك الغير بدون الاذن جائزا اذ المصلحة للمالك  
ضرر في ملك التصرف كما لا تصباح بصباح الغير والاستطلال بحدار الغير  
ولا يرد عليهما اسي على القول بالاباحة والقول بالخطر انه كيف يقال



بالاباحة والخطر العقليين قبل الشرع وقد عرض اذنه لاحكام  
 له اے للعقل حسن لا يوجب فيه اے فيما لا تدرك فيه جهة محسنة او  
 مقبحة كاكل التواكه يعني ان الكلام في فعل لا تدرك فيه جهة محسنة او مقبحة  
 فلو كان ذلك الفعل مباحا او مخطورا لكان مما تدرك فيه جهة محسنة او  
 مقبحة وهو خلاف المفروض فالقول بالاباحة او بالخطر مع هذا المفروض جمع  
 بين المتناقضين لان الفرض اے المفروض ان لا يعلم لعللة الحكم تفصيلا  
 امي في فعل فعل ولا ينافي ذلك العلم اجمالا فحلم العقل فيه بالاباحة  
 او بالخطر اجمالا بحسب العلم الاجمالي لا ينافي عدم ادراك جهة محسنة او مقبحة تفصيلا  
 وربما لا يدرك شيئا تفصيلا ويدرك اجمالا كالنتيجة في الشكل الاول بالقياس الى  
 كبراه فانها يعلم فيها اجمالا لا اشتغالها عليها ولا يعلم تفصيلا فان نتيجة قولنا العالم  
 متغير وكل متغير حادث يعلم اجمالا في قولنا كل متغير حادث فانه مشتق على قولنا  
 العالم حادث اذ العالم من احوال المتغير هذا توضيح ما ذكره الثغثالي في شرح الشرح  
 اخذ احمايد كره القاضي عسند في آخر شرح المختصر وقال الفاضل ميرزا جان حاشية  
 شرح المختصر قول فيه تامل لانه اذا علم العقل الحكم على الاجمال في اكل الفاكهة مطلقا  
 فيعلم الحكم بخصوص بفعل فعل كاكل فاكهة اللبان مثلا بضم الصغرى السهلة يحصل  
 الى ذلك الحكم الكلي الاجمالي الحاصل من دليلهم اللهم الا ان يقال المراد الحكم الضروري  
 ولا يخفى ما فيه من التعسف انتهى اقول يرد عليهما اے على القول بالاباحة و  
 القول بالخطر انه يلزم جواز التصادف فعل واحد وهو الذي لم تدرك فيه جهة محسنة  
 او مقبحة بحكمين متضادين وبما هو جوب الاباحة او بالخطر في نفس الامر فان فرض العلم





[illegible]

۴۹  
 وروود الشرع و من بهین  
 لا یخلف ط الفطن ان ینزل الیاد  
 عظیم الایراد المود علی الذین  
 السابقتین او عوایر  
 علی اشتغالهم الشرع  
 ما وروودنا فی الشرع  
 معنی

اشارة الى دفع الايراد بان القائلين بالتوقف يقولون بالتوقف بالنظر الى <sup>مفعول</sup>   
 بخصوصه واما بالنظر الى القاعدة الكلية فلا يقولون بالتوقف قيل حصل قوله   
 اقول هذا الخ ان كون حكم معين من الخمسة وعدم العلم بان ايها واقع يقتضي التوقف <sup>توقف</sup>   
 في خصوصية الحكم لا في نفس الحكم فلا ينافي العلم اجمالا بان ههنا حكما فكيف يصح القول   
 بالتوقف بمعنى عدم العلم بالحكم مطلقا وفي قوله قد تدبر اشارة الى جوابه بان مرادهم   
 بالتوقف هو عدم العلم بالحكم بخصوصه لا عدم العلم بنفس الحكم تلبية الخفية   
 بعد اثباتهم انصاف الافعال بكل من احسن والقيح لذاتها اى بمعنى ثبتت في   
 ذات الافعال ولغيرها اى بمعنى ثبتت في غير ذاتها قسموا الافعال بالاستقرار   
 الى ما هو حسن لنفسه حسنا لا يقبل السقوط كالايمان اى التصديق   
 القلبي للنبي صلى الله عليه وآله وسلم في جميع ما علم محبة بالضرورة من عند الله فلا <sup>تسقط</sup>   
 وجوب الايمان لهذا المعنى عن المكلف بحال حتى الاكراه على تبديل الايمان بصحة   
 وهو الكفر او ما هو حسن لنفسه حسنا يقبل السقوط كالصلاة فانها منعت   
 في الاوقات المكروهة فسقطت فقوله منعت آه جملة مستانفة لتعليق السقوط   
 والى ما هو حسن بغيره اى بغير ذاته وبواسطه غيره ملحق بالاول اى بما هو   
 حسن لنفسه وهو اى ملحق بالاول فيما اى في الغير الذي لا اختيار   
 للعبد فيه اى في ذلك الغير حيث لا يكون ذلك الغير فعلا اختياريا <sup>لحكما</sup>   
 لان يتصرف باحسن فيكون واسطة في نبوت احسن فقط كالزكاة والصوم   
 والحج شرعت نظر الى الحاجة والنفس والبيت فان الزكاة مشروعة   
 لدفع حاجة الفقير والصوم مشروع لقهر النفس والحج مشروع بشرف البيت

قوله لا ايمان اى الحق   
 انما هو فانه لا يشترط لو بارك   
 فانك لا النفس بذاته   
 فانه برهان   
 لا كالمصداق   
 ويسقط ايضا بالتحسين   
 النفس اجمالا في الغير   
 فكان حسن بنفسه   
 لا يتوقف   
 من السقوط   
 في الاحكام   
 اعتبارا على الذات   
 الحكم كالضرورة في بابها   
 الذينة قد يرد   
 انما هو



ولما لم يكن بد من الحاجة لهذا الدفع ومن النفس لهذا القهر ومن البيت لهذا الشرف نسبت المشروعية الى الحاجة والنفس والبيت وكون شرف البيت محالا اختيار للعبد فيه ظاهر وعدم اختياره وقبحه الفقير بالنظر الى الحاجة فان حاجته ليست باختياره بل بحض خلق الله تعالى وعدم اختياره قهر النفس بالنظر الى شهوتها التي يحتاج اليها القهر فانه عبارة عن مخالفة شهوتها وشهوتها ليس باختيار العبد بل بحض خلق الله تعالى واعلم ان ما قررنا به كلام المصنف رحمه الله تعالى موافق لما ذهب اليه صدر الشريعة في التوضيح من ان الغيرة والواسطة هو دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت انتهى واقره التفتازاني في التلويح بكلامه فخر الاسلام اليه لكن تعقبه بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الصوم والحج فكيف تكون وسايط حسنها واما ما عليه الجمهور من ان الغيرة والواسطة هو الحاجة والشهوة وشرف المكان فتعقبه التفتازاني في التلويح بقوله ونظر اذا الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة ليست كذلك وانتصر لهم ابن امير الحاج في التقرير بانه يلزم من كون الفعل حسنا لاجل واسطة ان تكون الواسطة حسنة انتهى او ما هو حسن لغيره غير ملحق بما هو حسن لنفسه فهو معطوف على قوله ملحق كالجهاد والحلاد وصدقة الجنازة فانها اى الجهاد والحدود وصدقة الجنازة في انفسها تعذيب عباد الله تعالى في الاولين والتشجيع بعبادة الجاهل في الثالث لكنها حسنة بواسطة الكفر والمعصية واسلام البيت فلو لم يوجد الكفر لم يجب الجهاد ولو لم يوجد المعصية لم يجب الحدود لم يكن البيت مسيئا لم يجب صلوة الجنازة والمناسك

الحج والعمرة والصدقة  
والجنازة والحدود  
والجهد والجهاد  
والجهد والجهاد

٨١

ما يكون حسن الفعل  
لاجل حسنها  
من  
الحدود والجهاد

اعتبرت الوسائط في هذا القسم لا في القسم الثالث لان الوسائط في هذا القسم  
 استعملت للكفر والمعصية والاسلام كما هو قول الجمهور واعلاء كلمته الله  
 والزجر للمجانة عن المعاصي وقضاء حق الميت المسلم كما هو قول صدقته  
 باختيار العبد بخلاف الوسائط في القسم الثالث وهكذا اقسام القبيح  
 فمن القبيح قبيح لعينه قبحا لا يحتمل السقوط كالشرك والزنا وقبح لعينه قبحا  
 يقبل السقوط كاكل الميتة يسقط قبحه في المحضه وقبح لغيره غير ملحق بما هو  
 لنفسه كصوم يوم العيد فانه قبيح لاجل كونه اعرضا عن ضيافة الله تعالى  
 وكالبيع وقت النداء فانه قبيح لا يقتضيه الى فوات الجمعة واما القبيح لغيره الذي  
 هو ملحق بالقبيح لعينه لم اربانه في كلام القوم والنكاح مثاله الغصب فانه  
 اثم حرم لتعلق حق الغير لكن هذه الوسائط مبهمة وصار الغصب قبيحا بالذات  
 الامر المطلق مجردا عن القرينة الدالة على خصوص حسن المحسن  
 لنفسه او لغيره فتوله مجر و حال كاشفة عن معنى الاطلاق هل هذا الامر للحسن  
 لنفسه بيّن يقتضيه حسن المأمور به لعينه لا يقبل السقوط بحاله كما  
 اختاره شمس الانثة السرخسي هذا نقل غير مطابق للاصل فان السرخسي قال  
 والاصح عندي ان مطلق الامر يثبت حسن المأمور به لعينه ولم يوجد في كتابه  
 اثر عدم قبول السقوط او بلحسن لغيرة كما في البدائع ظاهر العبارة يدل  
 على انه مختار صاحب البدائع وليس في كلامه ما يشعر بالاختيار حيث قال  
 لما اقتضه الامر الايجاب وهو على انواع الطلب اقتضه كل انواع الحسن  
 الشرعي وهو كون المأمور به حسنا لعينه لا بدليل وهو اختيار شمس الانثة



وقيل بل لغير لثبوت اقتضاء انتبه لثبوت الحسن في المأمور به اقتضاء  
 اى ضرورة كون الامر حكما لا يامر بما لا يكون حسنا والضرورة انما تقتدر بعد  
 فثبت به اى بالاقتضاء والادنى الذسى يكفى لدفع الضرورة وهو ان  
**الباب الثاني** من الابواب الاربعة من المقالة الثانية التى  
 فى الاحكام من مقالات المباح وى فى بيان الحكم وهو اى الحكم عندنا  
 اى عند اهل السنة والجماعة خطاب الله تعالى والخطاب توجيه الكلام  
 نحو الغير للافهام قاله القاسمى عند فى شرح المختصر وى مفهومه بحسب اصل  
 اللغة ثم نقل الى الكلام الموجب نحو الغير للافهام وهو المراد به هنا اللهم اذ اريد بالحكم  
 المعنى المصدرى فيجمل الخطاب على المعنى الاصل كذا ذكر السيد فى حاشية  
 شرح المختصر وقال الفاضل القزوينى فى حاشيته اقول ما سياتى فى الشرح  
 اى شرح المختصر حيث قال الحكم كما علمت نفس خطاب الله تعالى فالايجاب  
 نفس قوله افعل بيا ثم تفسير الخطاب بالتوجيه لا بالكلام الموجب نحو الغير فلا حاجة  
 الى النقل لكن كون الخطاب كلاما لفظيا او نفسيا يقتضى ان يراد المعنى المنقول  
 اليه والاولى ان لا يرتكب النقل لانه خلاف الاصل بل حمل ارادة الكلام الموجب  
 منه على انه معنى مجازى له انتبه وذكر الاسنوى فى شرح المنهاج ان الخطاب  
 هو التوجيه وخطاب الله توجيه ما افاد الى المستمع او من فى حكمه لكن مرادهم هنا  
 بخطاب الله تعالى هو ما افاد وهو الكلام النفسانى لانه الحكم الشرعى لا توجيه  
 ما افاد لان التوجيه ليس بحكم فاطلق المصدر واريد ما خوطب به على سبيل المجاز  
 من باب اطلاق لفظ المصدر على اسم المفعول انتبه قال الامدى فى الاحكام

٢  
 قوله خطاب الله تعالى  
 انما هو توجيه  
 النفس الى الكلام الموجب  
 فليس كسائر توجيهات  
 حيث قال الحكم كذا  
 خطاب الله تعالى  
 فاعلم بيا ثم  
 بالكلام الموجب  
 ٨  
 فعل المفعول  
 ويدل عليه قوله  
 توجيه الكلام  
 فكذا انما  
 كان خطابا  
 من غير ان  
 يكون خطابا

الخطاب اللفظي المتواضع عليه المقصود به افهام من هو متبهي لفهمه فاحترز باللفظ  
 عن الحركات والاشارات المفهومة وبالمستواضع عليه عن الالفاظ المهمة وبالمقصود  
 به الافهام عن كلام لم يقصد به افهام المستمع فانه لا يسمى خطابا وليتولد من هو  
 متبهي لفهمه عن الكلام لمن لا يفهم كالنائم والطاهر عدم اعتبار القيد الاخير كما ينبغي  
 عنه شرح المختصر وابدأ بلام الشخص على خطابه لمن لا يفهم وباصنافه خطاب  
 الى الله تعالى يخرج خطاب من سواه من الملائكة والجن والانس او لا حكم الا  
 لله تعالى فان قيل اذا امر الرسول المكلف والسيد العبد وجب عليهما الامور  
 فقد ثبت حكم الوجوب من غير سبجانه فلا يصح ان لا حكم بالمعنى المقصود بهما  
 الاحكامية بباب بان ذلك الوجوب ايضا بايجاب الله تعالى وامر بالاكشاف  
 عن الايجاب الذي هو الحكم المتعلق بفعل المكلف اى البالغ العاقل خرج  
 باليس كذلك كالقصاص والامثال والآيات المتعلقة بصفات الله تعالى  
 وفي التقرير قيل الصحيح وفي شرح المختصر للتقاضي عند الدين في شرح السبكي  
 الا وضح بفعل المكلف مقام قول ابن السحاب وصد الشريعة وغيرهما  
 بافعال المكلفين ليتناول بالايام من احكامهم بالنبي صلى الله عليه وسلم  
 وشهادته خيرية وحده اقتضاء اى طلبا وسوا طلب الفعل وطلب الترتيب  
 وكل واحد منهما اما اختار او غيره او تحييد اى بابت ففحو والله خلقكم  
 وما تعملون ليس منه اى من الحكم فانه وان كان خطابا لله تعالى  
 المتعلق بفعل المكلف لكنه ليس فيه طلب الفعل ولا التحيير بل هو اخبار  
 بحال لهم وههنا اى في هذا الحكم المذكور الجاهات اربعة الاولى ان الله



الحمد المذكور لا ينحس أي لا يكون جامعاً فإنه يخرج منه أي من الحمد المذكور  
 الأحكام الوضعية التي وضعها الشارع لبيان تعلق شيء بشيء يكون سبباً أو شرطاً أو  
 ركناً أو مانعاً كاعتقاد بان الدلو كسبب لوجوب الصلوة والطهارة شرط لها  
 والقرارة ركن لها والنجاسة مانعة عنها فمنهم أي من الأصوليين من زاد  
 في هذا حكم قيدا وضعا فان الأحكام الوضعية كلها بوضع الشارع وتحصل  
 بجعله فان الدلو كسبب لوجوب الصلوة بوضع الشارع وجعله أيا  
 سبباً له وعلى هذا القياس الشرط والركن وما نفع قال ابن الهمام في التمر والذو  
 ونول الوضعي في الخمس إذا أريد لما عم ويزاد أو وضعا انتهى وذهب صدر  
 الشريعة في التوضيح إلى أن الحق زيادة قيد الوضع وتعبه الاقتضائي في التلو  
 ومنهم من لم يزد قيد وضعا فتارة يمنع خروجها أي خروج الأحكام  
 الوضعية من محم وهو قول الامام الرازي فان الاقتضاء اعم من الاقتضاء  
 الصريح وهو الاقتضاء بدلالة واضحة كما يدل اتم الصلوة على اقتضاء اقامتها  
 الصلوة والضمني وهو الاقتضاء الذي لا يكون صريحا وكذا الدلو كعم من  
 الصريح والضمني في الأحكام الوضعية اقتضاء وتخيير ضمنه أو معنى جعل الدلو  
 سببا لوجوب الصلوة وجوب الاثنيان بالصلوة عند الدلو كمعنى جعل  
 الطهارة شرطا للصلوة بوضوح الصلوة عند الطهارة وقس على هذا القياس في  
 التقرير ثم ح التحرير لانه وضع السبب الاقتضاء للفعل عنده أي السبب بمعنى  
 جعل الدلو سببا أو دليلا للصلوة فيجوز الاثنيان بها عنده فرجح إلى الاقتضاء  
 ومعنى جعل النجاسة مانعة من الصلوة حرمتها معها وجوزاد وبنها فرجح إلى التخيير

قد كان الاقتضاء  
 أي سببا أن يبين  
 مثلا غير الاقتضاء كمنه  
 متضمن له فان يبين  
 انما لوجوب الصلاة  
 بوجه وجوب الصلاة  
 عند التناول على وجه  
 ثم لا يبين التضمن بها

١٥

ما عدا ما ذكره من القصة  
 من حيث أي خبر لا يدل  
 على حكم الصلوة  
 بنفس من مثل  
 قوله اعتبروا  
 منه لا حكم له  
 لقاس

وعلى هذا القياس كما ذهب اليه فقهاء الدين الرازي في اختاره السبكي وممن اشار الى  
 توجيهه بهذا القاضي عصفور الدين وانما نفاه المصنف انتهى والمصنف ابن الهمام  
 صاحب التحرير ولم كان لقائل ان يقول ان قصر الله بقره علينا من الشرع الشرع  
 حجة والله على بين الشرع فيكون والاعلى الاقتضاء الضمني فعلى تقدير عدم الاقتضاء  
 يلزم كونه حكما مع انهم لم يعيدوه من الاحكام فاما يكون انحدانا فاجاب عنه بقوله  
 والقصة من حيث هي قصة لا اقتضاء فيها ليعنى للقصة اعتبار ان اعتبارا  
 انها حكاية عما وقع فيها الا اعتبارا لا اقتضاء فيه اصلا وعدم عدده من الاحكام  
 ايضا بهذا الاعتبار واعتبار انها واجبة الاعتبار لم يدل عليه دليل مانع  
 فهي بهذا الاعتبار حكم فالقائل ان اراد القصة بالا اعتبار الاول فله روم كونها  
 حكما ممنوع وان اراد القصة بالا اعتبار الثاني فقول لم يعيدوه من الاحكام ممنوع  
 وهذا هو ما خرد مما قال الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر من انه على ما قررنا  
 لا يرد النقض بالقصاص بانها تنقسم قوله فعل كذا حتى يثاب بثوابهم او لا تفعل كذا  
 حتى لا يعاقب بعقابهم على ما في بعض الحواشي اذ دلالة القصة على فعل ولا تفعل  
 غير ما بل انقضاء خبر لا يدل الا على ثبوت مضمونها وانما يفهم فعل ولا تفعل من مثل  
 قوله اعتبروا وهو حكم لا محالة بخلاف سبب الزنا بوجوب الجدة فانه يدل على وجوب  
 الجدة عند الزنا فان شق ظاهرا انتهى وما في التحرير ان الوضع مقدم  
 عليه اى على لا اقتضاء فان الاقتضاء يفهم من السببية التى هى من جملة الوضع  
 فكيف يكون الوضع مندرجا فى الاقتضاء او المقدم لا يكون مندرجا فى الموضع  
 فلا يصح القول بان الوضع مندرج فى الاقتضاء الضمنى لا يضر لصدق الاعم

قوله لا يضر فان  
 الاقتضاء الاعم  
 يصدق عليه  
 سببية مثله وان  
 لم يصدق عليه  
 ان وقتنا والصدق  
 قال نعم لا يضر

٨٦

مع الوضع  
 من غير سبب  
 حكم الله  
 تعالى



يعنى للاقتضاء معنيين الاول خاص والثاني عام وما هو موخر عن الوضع معنى  
 خاص ويقال له اقتضاء صريح وما هو شامل للوضع معنى عام شامل للاقتضاء  
 الصريح والاقتضاء الضمني والماخوذ في التعريف هو بالمعنى العام لا بالمعنى الخاص  
 وتارة يمنع كونها اى كون الاحكام الوضعية من المحدود اى من الحكم  
 فانما تسمى الاحكام الوضعية حكما وان سمي غيرهما حكما ولا مشاحة  
 اى لا مضائق في اصطلاح غيرنا على تسميتها حكما فعليه تغيير التعريف ولا يلزمنا  
 اصطلاح غيرنا قال المحلل في شرح جمع الجوامع اما خطاب الوضع الا ترى فليس من  
 الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف انتهى البحث الثاني من جانب المعتزلة انه  
 الخطاب عندكم اى عند اهل السنة والجماعة اى الكلام النفسى يعنى  
 بالخطاب ههنا الكلام النفسى القايم بذات الله تعالى ليس من جنس الحرف والصوت  
 لا الكلام اللفظى الدال عليه وهو قد ايم كسائر صفات الله تعالى والحكم حادث  
 لثبوت النسخ في الاحكام والناسخ لاحتماله كان معدوما فيقال حرم شرب الخمر  
 بعد ان لم يكن حراما وما ثبت قدمه امتنع عدمه فما لم يتنع عدمه كما حكم  
 لم تثبت قدمه فهو حادث فالحكم اذن مبائن للخطاب فلا يصح تعريف الحكم بالخطاب  
 والجواب انا لا نسلم ان الحكم حادث بل نقول ان الحادث هو التعلق اى تعلق  
 الحكم بالعبد وانما ورد النسخ على الحكم باعتبار التعلق لا باعتبار نفسه والمعرف  
 هو الحكم باعتبار نفسه وهو قد ايم اذلى ثابت بذاته تعالى كما نخطب فصيح تعريف  
 بالخطاب فافهم البحث الثالث ان حكم منقوض باحكام افعال الصبي  
 من مندوبة صلواته وصحة بيعه عند اذن الولي كما هو مذمونا وجوب

قوله وفيه ما فيه إشارة  
الى ما قبل ان صلوة الصبي  
ما يتب هو به ولا يعاقب  
عليه تركه فكيف يكون  
والقول بان لا ثواب للصبي  
اصلا يعيد في غاية البعد  
كيف يجوز ان يكون  
صلوة الصبي الذي

٨٨

لا وسر له انما هو  
ان يقال ان ثواب  
الثواب ليس من ثواب  
على التكليف بل من ثواب  
عامة تعالى بان يخرج  
اجرم حسن عطاء  
مسند  
مسند

الحقوق المالية في ذمته كضمان ما تلفه الصبي من مال الغير ولا ثم ادائه  
على الولي واجيب بانه اى الشان لا خطاب للصبي وانما الخطاب للولي  
التحريض اى تحريض الولي الصبي على الاعمال فمضى كون صلوته مندوبة ان لو  
ماوربان يحرضه على الصلوة ويأمره بها لقوله عليه الصلوة والسلام مرسوم بالصلوة  
وسم ابا ربح وله اى للولي الثواب اى ثواب التحريض وعليه اى على الولي  
الاداء اى ادائه لحقوق من مال الصبي فمعنى وجوب ضمان ما تلفه الصبي عليه  
وجوب ادائه ضمان ما تلفه الصبي من مال الصبي على الولي والصحة امر عقل  
يعرف بالعقل ليس من الاحكام الشرعية لانها تتم بالمطابقة اى يكون المالك  
به موافقا لما ورد به الشرع وهو امر يعرف بالعقل لكون الشخص مصليا او تاركا للصلوة  
فادعوت حقيقة البيع من الشرع يعرف صحة وفساده بالعقل وفيه ما فيه  
إشارة الى ما قبل من ان صلوته مما يتب هو به ولا يعاقب على تركه فكيف لا يكون  
مسند وباللذين الفاضل القرباس في حاشية شرح المختصر اجاب عنه حيث قال انه  
ممنوع بل الثواب انما هو للولي عند المعروف فتأمل انتهى ولعل في قوله فتأمل  
إشارة الى ان القول بانه لا ثواب للصبي اصلا يعيد غاية البعد كونه ويلزم ان  
تكون صلوة الصبي الذمى لا ولي له لغوا واجب عنه في التقرير شرح التحرير بانه ترتيب  
الثواب له اى للصبي على فعلها على وجه ان يرفانه ليس من لوازم التكليف بل انه  
من فضله تعالى ان لا يصنع اجرم من حسن علمائهم والبعث في قوله وفيه ما فيه  
إشارة الى ان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعى واداء الولي حكم آخر  
مغاير له مرتب عليه واجاب عنه الفتاوى في التوبة وافتقاه الميرزا جان في



حاشية شرح المختصر بان من عرف الحكم بهذا التعريف لا يرد الاعتراض عليه فانه  
 مصرح بان لا حكم بالنسبة الى الصحة الا وجوباً واما الحق من ماله وذلك على  
 الاولى وايضا فيه إشارة الى ان الصحة نوعان مقابل البطلان ومقابل الفساد و  
 ما ذكرتم مقابل البطلان وسلمنا انه امر عقلي لكنها ليست مما نحن فيه والمراد في  
 كون بيع الصبي صحيحاً الصحة التي هي مقابل الفساد ولا نسلم انه امر عقلي بل هو امر  
 شرعي البحث الرابع انه اى اثنان يخرج عن حد الحكم مما ثبتت اى  
 الاحكام التي تثبت بالاصول الثلاثة غير الكتاب من السنة والاجماع  
 القياس فانها ليست بخطاب الله تعالى بل خطاب الرسول او خطاب المجتهدين  
 من امته صلى الله عليه وآله وسلم والجواب عن البحث الرابع انها اى الاصول الثلاثة  
 كاشفة عن الخطاب اى خطاب الله تعالى ومعرفته له وهذا معنى كونها اولاً لا  
 فالثابت بها اى بالاصول الثلاثة ثابت به اى بالخطاب ولما كان لفظ  
 ان يقول ان نظم القرآن ايضاً كاشف عن الكلام النفس فعد الثلاثة من الكواشف  
 دون نظم القرآن تحكم محض وعده كاشفاً يتلزم ان يكون هو احد البينات كما  
 كانت الكواشف الثلاثة اصولاً وحسب تكون الاصول خمسة اربعة اجاب عنه  
 بقوله واما عدمه عد نظم القرآن منه اى من الكاشف مع انه اى  
 نظم القرآن كاشف عن الكلام النفس فلان الدال اى الكلام اللفظي الذي هو  
 نظم القرآن كانه المدلول اى كانه عين الكلام النفس والكاشف يكون معانراً  
 لما هو كاشف له ولما كان يريد ان عد السنة والاجماع من الكواشف فحلف  
 لما ذكره بعض الحنفية من ان القياس منظم بخلاف السنة والاجماع دفعه بقوله

قوله في الكتاب  
 والاجماع والقياس  
 من خطاب الله تعالى  
 من خطاب الرسول  
 من خطاب المجتهدين  
 ٨٩

وما نقل عن الحنفية ان القياس مظهر للحكم الذي في المنصوص عليه لا مثبت له  
 بخلاف السنة والاجماع فيبين على انه اسي القياس اصرح في المنطق  
 وانما هو في الفرعية فان القياس يحتاج الى اصل مقبوس عليه حال اخذ الحكم بخلاف  
 السنة والاجماع او لا يحتاج في اخذ الحكم منها الى شيء سواها ففسدوا اثبات  
 الحكم اليها وكشف الحكم اليه فتأمل فانه وقيق شتم بعد الاتفاق على كون  
 الكلام ازليا في تسمية الكلام في الازل خطابا خلافا لنص عليه ابن الساجب  
 في المختصر فقال البعض ان الكلام خطاب في الازل وقال البعض انه ليس  
 بخطاب في الازل ولما كان هذا الخلاف نزاعا لفظيا مبني على اختلاف تفسير  
 الخطاب كما ذكره القاضى عضد في شرح المختصر شار المصنف اليه بقوله وان  
 انه ان فسر الخطاب بما اسي بالكلام الذي يفهم حال الكلام او بعد اسي نفع فيها  
 حالا او مالا كان الكلام خطأ بأففيه لسي في الازل اذ الكلام ليصدق عليه  
 في الازل حال فقد ان النخاطبين انه نفع افهامه حالا او مالا وان فسر الخطاب  
 بما اسي بالكلام الذي افهم اسي وقع افهامه في الماضي او الحال لم يكن  
 الكلام خطأ بأففيه اسي في الازل اذ الكلام لا يصدق عليه في الازل انه  
 وقع افهامه في الماضي او الحال لعدم وجود النخاطبين في الازل بل يكون  
 خطأ بابي لا يزال عند وجود النخاطبين قال السيد في حاشية شرح المختصر  
 وليس المراد من صيغة يفهم معنى الحال او الاستقبال بل مطلق الاتصاف بالافهام  
 الشامل للحال الكلام وما بعده وكذا لم يرد بصيغة افهم في التعريف الاخر معنى  
 المضى بل الافهام الواقع بالفعل اعم من الماضي والحال انتهى ويبتنى عليه

فلا بد من فهم آية الازل  
 من صيغة يفهم مطلق الاتصاف  
 انما هو في الفرعية فان القياس يحتاج الى اصل مقبوس عليه حال اخذ الحكم بخلاف  
 السنة والاجماع او لا يحتاج في اخذ الحكم منها الى شيء سواها ففسدوا اثبات  
 الحكم اليها وكشف الحكم اليه فتأمل فانه وقيق شتم بعد الاتفاق على كون  
 الكلام ازليا في تسمية الكلام في الازل خطابا خلافا لنص عليه ابن الساجب  
 في المختصر فقال البعض ان الكلام خطاب في الازل وقال البعض انه ليس  
 بخطاب في الازل ولما كان هذا الخلاف نزاعا لفظيا مبني على اختلاف تفسير  
 الخطاب كما ذكره القاضى عضد في شرح المختصر شار المصنف اليه بقوله وان  
 انه ان فسر الخطاب بما اسي بالكلام الذي يفهم حال الكلام او بعد اسي نفع فيها  
 حالا او مالا كان الكلام خطأ بأففيه لسي في الازل اذ الكلام ليصدق عليه  
 في الازل حال فقد ان النخاطبين انه نفع افهامه حالا او مالا وان فسر الخطاب  
 بما اسي بالكلام الذي افهم اسي وقع افهامه في الماضي او الحال لم يكن  
 الكلام خطأ بأففيه اسي في الازل اذ الكلام لا يصدق عليه في الازل انه  
 وقع افهامه في الماضي او الحال لعدم وجود النخاطبين في الازل بل يكون  
 خطأ بابي لا يزال عند وجود النخاطبين قال السيد في حاشية شرح المختصر  
 وليس المراد من صيغة يفهم معنى الحال او الاستقبال بل مطلق الاتصاف بالافهام  
 الشامل للحال الكلام وما بعده وكذا لم يرد بصيغة افهم في التعريف الاخر معنى  
 المضى بل الافهام الواقع بالفعل اعم من الماضي والحال انتهى ويبتنى عليه



اى على الخلاف في تسمية الكلام في الازل خطابا كما ذكره القاضى عند شرح  
 المختصر الخلاف في انه اى الكلام حكم في الازل او يصير حكما فيما لا يزال من  
 ذنب الى ان الكلام خطاب في الازل وذهب الى ان الكلام حكم في الازل  
 من ذهب الى ان الكلام ليس بخطاب في الازل بل يصير خطابا فيما لا يزال  
 الى ان الكلام ليس بحكم في الازل بل يصير حكما فيما لا يزال ولما فرغ المصنف  
 من هذا الحكم الابحاث المتعلقة به شرع في تقسيم الحكم فقال ثم الاقتصار  
 اى الطلب لما خود في حد الحكم ان كان حتما اى وجوب الفعل غير كلف  
 فالاجاب اى فالحكم الاجاب وهو اى الاجاب نفس الامر بالنفس  
 اى عين الامر بالنفس فان الاجاب هو الخطاب المقتضى حكم فعل وجوب عين الامر  
 لان الاقتصار ترجيحيا لفعل غير كلف فالنداب اى فالحكم الندب  
 كان الاقتصار لثبوتها فاللغو اى فالحكم التحريم او كان الاقتصار لكف ترجيحيا  
 فالمكروه اى فالحكم المكروه والتحجير اى فالحكم التحجير او كان الاقتصار لكف ترجيحيا  
 الا باختيار الحكم بالتحجير ليس باختياره والمذكور هو تقسيم الحكم بالتبليغ واما تقسيم الحكم بغير  
 الاتصال اى باعتبار طرق وصول الحكم الى المكلف به باللفظ الدال عليه للنقل اليه  
 فلكذلك عند غير التحفية والحنفية ما وجدوا احكام الاحكام التي  
 ثبتت بدليل قطع مخالفة لاحكام الاحكام التي ثبتت بدليل حتمى لا خطوا  
 حال الدال اى ما يدل على ان طلب الاقتصار اى الطلب الحتمى لانه العدة  
 في الباب فقالوا في التقسيم ان ثبت الطلب الجازم بقطع اى  
 بدليل لا شبهة فيه اصلا فلا افتراض اى فالحكم الافتراض ان كان ذلك

قال نفعك بغير كلف  
 من كلف نفسك وعن غيره  
 سيجي في تعريف الامر  
 فثبت في نفسه  
 ٩١

الطلب للفعل والحكم التحريم النكاح ذلك الطلب للكف او ثبت الطلب  
 المجازم بظني اے بدليل فيه شبهة فلا يجاب فالحكم الايجاب النكاح ذلك  
 الطلب للفعل والحكم كراهية التحريم النكاح ذلك الطلب للكف  
 ويشتركان فيهما اے يشتركان الايجاب وكراهية التحريم الافتراض والتحريم  
 في استحقاق العقاب بالترك اى يشتركان الايجاب الافتراض في استحقاق  
 العقاب بترك فعلها ويشتركان كراهية التحريم التحريم في استحقاق العقاب بترك  
 الكف يعنى لافرق بين الفرض والواجب في استحقاق العقاب بترك  
 فعلها وكذلك لافرق بين المحرم والمكروه تحريمها في استحقاق العقاب  
 بترك الكف عنهما ومن ههنا اے من اجل مشاكه الواجب الافتراض  
 في استحقاق العقاب بترك الفعل ومشاركة المكروه تحريمها المحرم في  
 استحقاق العقاب بترك الكف قتال محمد كل ملووه حرام تجوز  
 في نفي المحرم ما راد في استحقاق العقاب بترك الكف للقطع بان محرم  
 لا يكف حاد الوجوب والمكروه تحريمها كما يكف حاد الفرض والمحرم والحقيقة  
 من الكلام المجاز منه ما فلا اے ابو حنيفة وابو يوسف انه اى المكروه  
 الى الحرام اقرب منه الى الحل لا عين المحرم لان المكروه ما ثبت  
 بدليل ظني والمحرم ما ثبت بدليل قطعي وبينهما فرق فالنزاع لفظي لا حقيقي  
 لان قول محمد جمول على التجرز وقول الشيعين محمول على الحقيقة هذا اى  
 نخذوا واحفظه ولما كان في كلام الاصوليين وبهم التذافع بانهم قسموا  
 الحكم مرة الى الايجاب والتحريم ومرة الى الوجوب والحرمه بشار المصنف



قوله في قوله واعلم انهم اے الاصوليين جعلوا اقسام الحكم حرمة الايجاب  
 والتحريم واخرى الوجوب والحرمه وتارة الوجوب والتحريم كما في  
 اصول ابن الحاجب تحمل بعضهم اے بعض العلماء كلام الاصوليين  
 على المسامحة استعمال لفظ الحكم في غير المعنى الحقيقي وهو الوجوب والحرمة  
 بل مقصده بارادة المعنى الحقيقي وهو الايجاب والتحريم اعتمادا على ظهور الفهم  
 وهو المراد بالمسامحة وحمل بعضهم اے بعض العلماء على انهما اے  
 الوجوب والحرمة والايجاب والتحريم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار  
 يعني ان الوجوب والايجاب متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار وكذلك الحرمة والتحريم  
 فان معنى قول الله تعالى افعل القاييم بذاته تعالى اذا نسب هذا المعنى الى الحاكم تعالى  
 لقيامه به يسمى هذا المعنى ايجابا واذا نسب هذا المعنى الى الفعل المطلق  
 بقوله افعل يسمى هذا المعنى وجوبا فالايجاب والوجوب هما معنى نفس قوله  
 افعل لكنه باعتبار القيام ايجاب وباعتبار التعلق وجوب وكذا الحال في  
 التحريم والحرمة واورد على الاتحاد ان الوجوب يستتر على الايجاب  
 يقال اوجب الله الفعل فوجب لك في الاتحاد اذ لا شك في ان المترتب  
 والمترتب عليه متغايران فكيف الاتحاد بين الوجوب والايجاب ويجاب  
 بمنع المنافات بين الاتحاد والمترتب بمنع لزوم التغاير الحقيقي بين المترتب  
 والمترتب عليه مستند الجواز لترتب الشئ باعتبار على نفسه باعتبار  
 آخر او حرجه اے مرجع ترتب الشئ باعتبار على نفسه باعتبار آخر لانه  
 مترتب احدا لا اعتبارين على الآخر فليس هذا المترتب ترتب الشئ على نفسه

قوله في قوله واعلم انهم اے الاصوليين جعلوا اقسام الحكم حرمة الايجاب  
 والتحريم واخرى الوجوب والحرمه وتارة الوجوب والتحريم كما في  
 اصول ابن الحاجب تحمل بعضهم اے بعض العلماء كلام الاصوليين  
 على المسامحة استعمال لفظ الحكم في غير المعنى الحقيقي وهو الوجوب والحرمة  
 بل مقصده بارادة المعنى الحقيقي وهو الايجاب والتحريم اعتمادا على ظهور الفهم  
 وهو المراد بالمسامحة وحمل بعضهم اے بعض العلماء على انهما اے  
 الوجوب والحرمة والايجاب والتحريم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار  
 يعني ان الوجوب والايجاب متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار وكذلك الحرمة والتحريم  
 فان معنى قول الله تعالى افعل القاييم بذاته تعالى اذا نسب هذا المعنى الى الحاكم تعالى  
 لقيامه به يسمى هذا المعنى ايجابا واذا نسب هذا المعنى الى الفعل المطلق  
 بقوله افعل يسمى هذا المعنى وجوبا فالايجاب والوجوب هما معنى نفس قوله  
 افعل لكنه باعتبار القيام ايجاب وباعتبار التعلق وجوب وكذا الحال في  
 التحريم والحرمة واورد على الاتحاد ان الوجوب يستتر على الايجاب  
 يقال اوجب الله الفعل فوجب لك في الاتحاد اذ لا شك في ان المترتب  
 والمترتب عليه متغايران فكيف الاتحاد بين الوجوب والايجاب ويجاب  
 بمنع المنافات بين الاتحاد والمترتب بمنع لزوم التغاير الحقيقي بين المترتب  
 والمترتب عليه مستند الجواز لترتب الشئ باعتبار على نفسه باعتبار  
 آخر او حرجه اے مرجع ترتب الشئ باعتبار على نفسه باعتبار آخر لانه  
 مترتب احدا لا اعتبارين على الآخر فليس هذا المترتب ترتب الشئ على نفسه

لما علم العلم  
 لا با حرمه  
 الايجاب وهو الوجوب  
 عند وجود الفعل هو  
 لا وجود له الا وهو الشئ

حقيقة قال السيد بعد ذكر الابرار المذكور وجوابه في حاشية شرح المختصر  
 وبهذا الجواب المذكور يجب ايضا عما قيل ان الاحجاب من مقولة  
 الفعل والوجوب من مقولة الانفعال والمقولات متباينة بالذات فكيف  
 يصح القول بالاتحاد بين الداخلين تحت المقولتين بان دخول شيء تحت المقولتين  
 باعتبارين مختلفين جائز ودعوى امتناع صدق المقولات على شيء  
 باعتبار ذات شتى اس مختلفة محل مناقشة انتهى قول السيد ولما  
 كان يريد ان الشيخ صرح بان المقولات متباينة بالذات فلا تصادق على شيء  
 واحد ولو باعتبارات مختلفة بل مصاديقها مختلفة بالذات فلا مناقشة في  
 دعوى الامتناع فاراد دفعه بقوله اقول الحاصل ان تصادق المقولات  
 الحقيقية لم يلزم به هنا فان الخطاب بالنفس الذي هو الكلام بالنفس امر واحد  
 من مقوله الكيف عندهم وليس بفعل ولا انفعال حقيقة الا بالا اعتبار فصيحة  
 عليه باعتبار انسابه الى السامع الفاعل فعل امي هيئة تأثيرية وباعتبار انسابه  
 الى الفعل المفعول انفعال امي هيئة تأثيرية وذكر مولانا نظام الملوك والدين  
 في شرح هذا الكتاب ان الفعل والانفعال لهما معنيان الاول التاثير مطلقا  
 والتاثير كذلك وهما من المقولات والثاني التاثير المتجدد شيئا وشيئا والتاثير  
 كذلك كما في افادة النار بحرارة في الماء وهما من المقولات فالاحجاب فعل  
 بالمعنى الاول وكذا الوجوب انفعال بالمعنى الاول فالاحجاب والوجوب  
 ليسا من مقولة الفعل والانفعال حقيقة بل مجازا واعتبارا وتصادق  
 المقولات الاعتبارية باعتبارات مختلفة ليس بممتنع فلا يرد

قد تصادق المقولات  
 لان الخطاب بالنفس الذي  
 هو الكلام بالنفس امر واحد  
 الكيف عندهم وليس بفعل  
 ولا انفعال حقيقة  
 الا بالا اعتبار امية  
 ٩٢



ما قيل في حاشية شرح المختصر لميرزا جان بعد ذكر قول السيد رحمه الله تعالى  
 ان الشئ ليس في الشفاء صرح بان المقولات متباعدة  
 فلا تنصافان ولو بالاعتبار فان مراد الشيخ من المقولات المقولات  
 الحقيقية لا الاعتبارية وكذلك لا يرد ما نقله ميرزا جان في الحاشية المذكورة  
 عن حاشية شرح المطالع للسيد رحمه الله تعالى حيث قال وذكر قد سكر  
 في حاشية المطالع المقولات متباعدة بالضرورة فلا يندرج ما تصدق عليه  
 احدهما فيما تصدق عليه الاخرى والاتصاف وقت عليه المقولتان معا بل الاولى  
 في الجواب ان يقال من قال بان الوجوب هو نفس الايجاب والتصاف الفاعل  
 لا من حيث قيامه بالفعل بل من قبيل اتصاف الشئ بحال متعلقة ولهذا  
 قال بعض الاصوليين معنى قولهم الفعل واجب انه ذو وجوب لا ان الوجوب  
 قائم به كيف ليس ان الوجوب من مقولة الانفعال او الكيف على ان كون  
 الايجاب من مقولة الفعل غلط لان المراد منه ليس هو التأثير لا بهم جبره  
 من قبيل الصفات لانه من قبيل اقسام الكلام النفس عندهم فلا اعتراض  
 غلط في غلط ولا يحتاج في دفعه الى منع المقدمة الضرورية انتهى ولما فرغ  
 رحمه الله عن تقسيم الحكم التكليفي الذي هو الخطاب التكليفي شرع في تقسيم الحكم الوضعي  
 الذي هو الخطاب الوضعي فقال ثم خطاب الوضعي اے خطاب الله متعلق  
 بفعل المكلف بغير اقتضاء وتخيير الذی وضعه الله لبيان تعلق شئ بشئ اصناف  
 منها اى من اصناف الحكم حكم الوصف اے وصف الشئ بالسببية  
 اى بكونه سببا لحكم والسبب في الاصطلاح هو الوصف المنضبط الذي دل

السمع على كونه معرفاً لثبوت حكم شرعي وهي السببية بالاستقراء  
 نوعان وقتية منسوبة الى الوقت كالدلوك ا ميلان الشمس وقت الزوال  
 لوجوب الصلوة فان سببية الدلوك لوجوب الصلوة وقتية لقوله تعالى  
 اقم الصلوة لدلوك الشمس ومعنوية منسوبة الى المعنى الذي غير الوقت  
 كالاسكار للتحريم لقوله عليه الصلوة والسلام كل مسكر حرام رواه مسلم وغيره  
 ومنها اى من اصناف خطاب الوضع الحكم بكونه اى يكون الوصف  
 مانعاً وهو ايضا نوعان فاما ان يكون مانعاً للحكم للسبب يكون  
 موجودا لكن لا يترتب عليه الحكم للسبب لما نفع يمنع ترتب الحكم كلابوة ا  
 كون الشخص اما بشخص في القصاص فانه اذا قتل الاب ابنه لا يحكم بالقصاص  
 مع وجود سبب القصاص وهو القتل ظاهراً فالا بوقوعه منع حكم القصاص  
 مع وجود سببه او يكون مانعاً للسبب اى سببية السبب كالدين في الزكاة  
 فالدين منع المال بالبا لغ للنصاب الذي هو سبب لوجوب الزكاة عن كونه  
 سبباً لوجوب الزكاة فالمديون المالك للنصاب لا يجب عليه الزكاة ومنها  
 اى من اصناف خطاب الوضع الحكم بكونه اى يكون الوصف شرطاً  
 والشرط ما يكون عديمه مانعاً عن الشيء وهو ايضا نوعان فانه اما ان يكون  
 شرطاً للحكم كالقدرة للتسليم ا لتسليم المبيع للمشتري للبائع اى لصحة  
 البيع التى هى حكم فان القدرة شرط لصحة البيع وجوازه او يكون شرطاً للسبب  
 كالطهارة في الصلوة فانها شرطت في الصلوة لاجل سبب الصلوة  
 وسببها ا سبب الصلوة تعظيم البأدى تعالى والتعظيم للفقد ان



۱۱۱

الطهارة هذا اى تحذرا واحفظه والان بعد الفراغ عن تقسيم الحكم بشرع  
في بيان مسائل الاحكام التي هي من المبادى ولنقدم عليها اى  
على المسائل تعريف الواجب وهو اى الواجب ما استحق العقاب  
قائلا في النحلة وزاد ابن الحاجب المختصر قوله في بيع وقته لا دخال  
الواجب الموسع والقاضى ابو بكر الباقلاني قوله بوجه ما حيث قال في  
حد الواجب ما يدعى تاركه شرعا بوجه ما انتهى لا دخال الواجب الموسع و  
واجب الكفاية والواجب المنهي والحق انه لا حاجة الى احد ههنا لان انتهى  
شركه سببا للعقاب في اجمالك كاف كما اشار اليه القاضى عند ورود ابن الحاجب  
على ما زاد القاضى ابو بكر بعد من الطرد فمتعقبه القاضى عند في شرح المختصر  
بإثبات الطرد واستقماره الى بكر استحقاق عقليا عند بحسبته فان الحسن  
والقبح عقليان عندهم والحسن استحقاق الثواب والقبح استحقاق العقاب  
او استحقاقا عا ديا عند الاشاعرة فان عندهم لا استحقاق للعبد الا باعتمام  
ان العادة الالهية جرت بان توصل الفاعل الى الثواب وتوصل التارك الى العقاب  
ولما كان يرد انه اذا كان ترك الواجب موجبا لاستحقاق العقاب يلزم  
عدم تخلف العقاب من التارك ولا يمكن التخلص عنه فيلزم ان لا تنفع التوبة  
والشفاعة مع انهما نافعتان فاجاب عنه بان تخلف العقاب عن التارك للعفو  
والحال ان العفو من الكرم الالهى لا ينافى استحقاق وقيل في تعريف التارك  
نه فع ما يرد على تعريف الواجب بما يعاقب تاركه من خروج الواجب للعفو  
عن تركه ما اوعده بالعقاب على تركه يعني جاء الوعيد بالعقاب

على من تركه ولما روي هذا التعريف ابن الحاجب في المختصر بان ما يروى على ذلك  
 التعريف غير مندفع من هذا التعريف ايضا لصدق ايعاد الله تعالى فيستلزم  
 العقاب على الترك فيخرج عن هذا التعريف ايضا الواجب المعقود به تركه ثم شاع  
 التفات زاني في شرح الشرح الى جوابه بانه قد ذهب بعض النكليات الى ان الخلف  
 في الوعيد جائز دون الوعد انتهى وصرح المصنف رحمه الله تعالى في بقوله  
 ولا يخرج عن هذا التعريف العفو اسى الواجب به اعم من تركه فان

٩٨

الخلف في الوعيد جائز لا مستع دون الوعد فان الخلف فيه مستع  
 غير جائز ورد هذا الجواب بما قاله السيد رحمه الله تعالى في منية  
 شرب المختصر بان ايعاد الله تعالى خبر عن كون ما وعد به في الاخره كل  
 خبر من الله تعالى فهو صادق قطعاً والخلف يستلزم عدم الصدق فيكون  
 تجويز الخلف باطلا للثبوت ولما اعتذر عنه الفاضل ميرزا حبان في حاشية شرح  
 المختصر بقوله يمكن ان يقال الايعاد ليس خبر ابل انشاء والمقصود منه الاذار  
 والتحذير وعدم جواز الخلف في الوعد ليس لانه كذب بل بخصوصية كونه  
 وعدا يجب الوفاء به بل انتهى رده المصنف رحمه الله تعالى بقوله وتجويز  
 كونه انشاء للتجويز كما قيل في حاشية شرح المختصر لميرزا حبان  
 عدول عن الحقيقة بلا موجب يقتضيه فان الآيات لو عده حقيقة  
 انشاء والانشاء معنى مجازي لها على ان مثله اى مثل هذا التجويز  
 مجرى في الوعد ايضا بان يقال ان الآيات الدالة على الوعد انشاء  
 للتشريع فيجوز الخلف فيه ايضا فيسند باب المعاد وهو مفتوح اقول



لو تم كونه انشا للتحريف لدل على ان لا عذاب في الواقع فان اعدا الواقع  
 في النصوص الواردة انما هو التحريف والتهديد دون الواقعية فدل على بطلان  
 العفو مطلقا لان العفو التجاوز عن الحق المتحقق المواخذة وعلى هذا ليست <sup>المؤقتة</sup>  
 موعودة فلما تجاوز فلا عفو والكلام كان في خدو حله اى العفو بعد  
 التسليم وجود اى العفو واذا لم يتم الاعتذار عن الرد بالتهجير المذكور  
 فلا بد ان يقال في الجواب ان الالهياد في كلامه تعالى مقيد بـ  
 اعتدوا على ما ذكره الشافعي ميرزا بان في حاشية شرح المختصر حيث قال  
 اقول ههنا بحث لان الالهياد بالعقاب في كلامه تعالى على مذنب من قال  
 بالعفو مقببه بعدم العفو وعدم التوبة عند الكل ولا يلزم الكذب على اى حيال  
 ويتلزم الكذب في الالهياد على تقدير العفو فلا نقض على هذا التقدير  
 فلا يخرج عن حد الواجب الواجب المعفو عن تركه فانه اوعد بالعقاب  
 على تركه وعدم العقاب على تركه للعفو اذا لا يعد في كلامه مقيد بعدم العفو  
 فلا يلزم الكذب في الالهياد بعدم العقاب على تقدير العفو مستثناة الواجب  
 على الكفاية هو الواجب الذي تفرغ ذمة الكل منه بفعل بعض المكلفين وذكر  
 الا بهرى في حاشية شرح المختصر قال بعض الفقهاء الواجب بالكفاية  
 ما يحصل المقصود من شرعية لمجرد حصوله كالجهاد فان المصلحة التي شرع الجهاد  
 لهداية حفظ الدين باذلال اعداءه تحصل بجهاد من اعدائه معا وامن اى  
 اعدائهم ولجب على الكل اى كل واحد وهو قول الجمهور مقتضى كلام  
 لاند في الاحكام ومختار الشيخ في الدين السبكي كما ذكره ابنه التاج السبكي

قوله لو تم كونه انشا للتحريف  
 انشا للتحريف وادعائه  
 لا يخبر فلا عفو خفيته لان  
 في الجواب ولا يخبر على اى  
 في الجواب ان كذب السبكي  
 في الجواب ان كذب السبكي  
 وان حجب الالهياد عن

99

في الجواب ان كذب السبكي  
 ان الجواب ان كذب السبكي  
 حيث هو اذ لو كان على الجواب  
 كان استلزامه في الجواب  
 على الجواب ان كذب السبكي  
 وهو باطل بخلاف الواجب  
 على الجواب ان كذب السبكي  
 انه لا يكاد على الجواب  
 ان لا يكاد على الجواب

قوله لو تم كونه انشا للتحريف

في جميع الجوامع ومختار ابن ابي سب في اصوله وابن الهمام في التحرير وفي تفسير الكل  
 بكواحد اخترنا عن الكل انجموع اشارة الى رد ما ذهب اليه بعضهم من ان الوجوب  
 على الجميع من حيث هو وليسقط الواجب الكفا في اوجوبه عن الكل بفعل  
 البعض كصلوة اشارة وما كان يرد على الوجوب على كل واحد والسقوط  
 بفعل البعض ان اسقاطه عن الباقيين رفع للطلب بعد تحقق الطلب فيكون  
 مستحالة فيقتصر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ اذ النسخ مع عدم الخطاب  
 الجديد باطل فلا سقوط عن الباقيين دفع بقوله ولا يلزم النسخ لان سقوط  
 الاخر قبل الاداء قد يكون بقول رافع للحكم وهو نسخ وقد يكون كالتقاء  
 علة الوجوب كاحترام الميت مثلاً فانه يحصل بفعل البعض فلهذا ينسب النسخ  
 الى فعل البعض وهذا السقوط ليس للنسخ وايضا يجوز ان ينصب الشارع  
 اشارة على سقوط الواجب من غير نسخ اى من غير رفع للحكم بالكلية حتى لو  
 وقت ذلك الواجب تحقق الواجب بدون خطاب جديد ولا يراو ودفعه  
 ذكرهما التفاتاً الى في شرح الشرح والفاضل ميرزا جان في حاشيته على شرح  
 المختصر وضح العلوي في حاشية شرح الشرح ما ذكره في الدفع ثانياً  
 وقيل الواجب على الكفاية واجب على البعض وهو يقتضي كلام الامام  
 في المحصول ومختار التاج السبكي في جميع الجوامع وبه جزم البيضاوي  
 في المنهاج ثم اختلفت في هذا البعض فتبين هو يجهل قال السبكي في حاشية الجوامع  
 واختار البعض بهم انتهى وقيل معين بعد شكر عندنا والدليل لنا  
 على الاحتراز من الوجوب على كل واحد انتم الكل بترك الواجب



قوله قلنا المنع  
 الملائكة القائل  
 لو كان على الكل  
 لم يسقط وتعليق  
 ان الاختلاف في  
 طرق الاستدلال في  
 الاختلاف في  
 النسخة والدراسة  
 بعينها والكفاي

الكفاي اتفاقا اذا اطنوا اى الكل ان غيرهم لم يفعل يعنى اذا اطن كل واحد منهم  
 ان غيره لم يفعل هذا الفعل الواجب اثم فهو لم يكن واجبا على الكل لما اثم الكل  
 عن الترك اذا اطنوا ان غيرهم ترك فان ترك غير الواجب ليس بموجب للآثم  
 اتفاقا موافق بالوجوب على البعض قالوا في الاستدلال على مذهبهم او كما  
 بان الواجب على الكفاية سقط وجوبه عن الكل بفعل البعض لو كان  
 واجبا على الكل لم يسقط عن الكل بفعل البعض كسائر العبادات بل انما يسقط  
 عن الكل بفعل الكل او سقوط الواجب عن المكلف بفعل غيره مستبعد قلنا  
 لا نسلم الملائكة بين الوجوب على الكل وبين عدم السقوط عن الكل بفعل البعض  
 بل يجوز ان يكون الواجب الكفاي واجبا على الكل ويسقط عن الكل بفعل  
 البعض ولا يستبعاد في سقوط الواجب الكفاي عن المكلف بفعل غيره  
 اذ المقصود من الفعل الواجب بالكفاية وجود الفعل من اى شخص كان ابتداء  
 كل مكلف كما في فرض عين وقد وجد الفعل من فعل البعض فلم يتحقق  
 الى فعل الباقيين تسقوط ما على الكفيلين اى الاصيل والكفيل باداء  
 احدهما يعنى اذا كفل الرجل من احد فاذا ادى احدهما ما عليه يسقط  
 عن الآخر مع ان المال وجب عليهما بالاصالة والكفاية اذ المقصود وصول  
 المال وقد وصل فكذلك المقصود به هنا وجود الفعل وقد وجد فهذا سند للمنع  
 وقالوا في الاستدلال ثانيا لا يصح في المكلف كما في الواجب الكفاي  
 كالا يصر في المكلف به كما في الواجب الخير والابهام اثنان في لا يصلح  
 لما نفع عن الوجوب لان ايجاب واحد بهم كما في حصال كفارة اليمين جائز

تختلفان في الكفاي  
 الاختلاف في  
 ان الكفاية الواجب  
 واجبا على الجميع  
 اقوال السقوط بفعل البعض  
 في الكفاية من ترك الواجب  
 وتعلقه وما يتفرع عنه  
 الشئ لا يكون متعلقا  
 وجب ان يكون الاختلاف  
 في وجوب الكفاي في نفس  
 اعيان الكفاي في نفس

١٠١

على الوجوب وتصله  
 قد قلتم انما ساء الوجوب  
 على الكل ولو قيل ان الوجوب  
 على الكل فلو كان الوجوب  
 فيه وجود الفعل في ذاته  
 يطلب فيه وجود الفعل في ذاته  
 من الكل لا من كل واحد  
 وهو الوجوب الكفاي  
 قلنا هذا معنى الوجوب

لما نسلا  
 رحمه الله  
 قد روي في التمهيد  
 في تاريخ التمهيد  
 على البعض بهم

بالاتفاق فكذلك الابهام الاول لا يصلح مانعا عن الوجوب فيجوز الالزام على  
 معنى مبهم في الواجب الكفائي حاصله قياس الواجب على الكفاية على  
 الواجب النقيض قلنا في الجواب بان قياس الواجب الكفائي على الواجب  
 النقيض بقياس الابهام في المكلف على الابهام في المكلف به قياس مع الفارق  
 فان الواجب النقيض بالابهام في المكلف يستلزم تأثيم المعين ترك المبهم  
 والواجب الكفائي بالابهام في المكلف يستلزم تأثيم المبهم ترك المعين  
 وتأثيم المعين ترك المبهم معقول وتأثيم المبهم ترك المعين غير معقول  
 فالابهام المكلف مانع دون ابهام المكلف قيل في شرح الشرح  
 للعلامة المنتهية في رد هذا الجواب ان لزوم تأثيم المبهم انما يصح لو كان  
 مذهب القائلين بالوجوب على البعض اثم البعض المبهم ترك الواجب على  
 الكفاية وليس كذلك بل مذهبهم اثم الكل اسي الجميع بسبب ترك  
 البعض على ما يدل عليه قولهم لنا اثم الجميع باتفاق فلا يلزم تأثيم المبهم في  
 الواجب الكفائي قلنا في الجواب عن الرد المذكور اتباعا لما ذكره الابرار  
 في حاشية شرح المختصر والفاضل القرا باس في حاشية شرح المختصر ايضا  
 ترك البعض يقتضي او لا وبالذات اثم البعض وان كان ترك البعض من  
 حيث الابهام والانتشار يؤكل الى ترك الكل فيرجع الى اثم الجميع ثانيا  
 وبالعرض بواسطة وجود ترك البعض في ترك الجميع وعدم اولوية البعض  
 دون البعض فيلزم تأثيم المبهم اولاد بالذات وهو غير معقول بخلاف  
 تأثيم المعين ترك الواحد الغير المعين اولاد بالذات فانه معقول اقول



لوقع ما قلنا في الجواب عن الرد اننا لا نسلم ان تاشيم المبهم مطلقا غير معقول بل  
 الغير للمعقول تاشيم المبهم من حيث انه مبهم وانما يلزم ههنا تاشيم المبهم بتاشيم فرد  
 معين منه وهو الكل لان مراد القائلين بالوجوب على البعض المبهم البعض  
 المبهم بالتشمل البعض فقط والبعض مع غيره وهو الكل لا البعض فقط فيكون  
 الكل من فرد البعض المبهم فان الكل اذا التوا به اى بذلك الوجوب  
 اتو بهما يجب عليهم اتفاق بين القائلين بالوجوب على الكل والقائلين  
 بالوجوب على البعض فاشتم الكل فرد من اشتم البعض كما ان اتيان الكل ان فردا  
 من اتيان البعض وهذا النحو من تاشيم المبهم وهو تاشيم المبهم بتاشيم فرد معين منه هو  
 معقول البتة لانه اى هذا النحو من التاشيم لا ينافي التحصيل اى تحصيل المبهم المبهم  
 الغير للجامع للكل اى من حيث انه مبهم غير معقول بالتاشيم وتاشيم المبهم كذلك غير  
 لازم ههنا فتفكر بعدا شارا الى ان الوجوب على البعض المبهم انما يوجب تاشيم البعض المبهم  
 لا تاشيم فرد معين من ذلك البعض المبهم وهو مبدى الاستحالة وقالوا  
 في الاستدلال ثالثا بان التفقة والانذار واجبان على الكفاية وصرح  
 بوجوبهما على طائفة غير معينة من الفرق في كتاب الله تعالى قال الله تعالى  
 لو لا نفر على كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين وينذروا قومهم  
 اذا رجعوا اليهم اى بلا حرج من كل جماعة عظيمة جماعة صغيرة ليتفقهوا  
 الدين وينذروا قومهم بعدا شارا اى اذا رجعوا اليهم اما الوجوب فمستفاد من قوله  
 الداخلة على الماضى الدال على التدعيم واللوم واما انه على طائفة غير معينة  
 فظاهر كذا ذكر السيد في حاشيته شرح المختصر قلنا في الجواب عن هذا الاستدلال

بان قول الله تعالى ما حمل بالسقوط للوجوب عن الجميع بفعل البعض فيقال  
 ان فعل الطائفة من الفرقة مسقط للوجوب عن الجميع فلا يدل قوله تعالى على الوجوب  
 على البعض بل السقوط عن الجميع بفعل البعض جميعا بين الأدلة المثبتة للوجوب  
 على الجميع وبين هذا وقدر دل وليتا على الوجوب على الجميع وايضا دل قوله  
 عليه السلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة على وجوب التفتة على الجميع  
 وان لم ياول قوله تعالى يلزم الغاء لبعض الأدلة بالكلية والجمع اولى من  
 الغاء دليل بالكلية ثم قال الشيخ ابن الهمام في التحريم بشكل الوجوب  
 على البعض بدليل السقوط بفعل البعض بسقوط صلوة الجنادة التي هي فريضة  
 على الكفاية كما صرح به غير واحد من الحنفية والشافعية وحكموا الاجماع عليه  
 كما في التقرير بفعل الصبي العاقل يعني اذا صلى الصبي العاقل صلوة الجنادة  
 تسقط عن الباقيين كما هو اسمى السقوط الاصح عند الشافعية وذكر ابن  
 امير الحاج في التقرير ولا يخضر في هذا منقولاً فيما وقفت عليه من كتب المذاهب  
 وانما ظاهر اصوله عدم السقوط كما هو غير خاف انتهى معانده لا وجوب عليه  
 اسمى على الصبي العاقل ولا انتفاء لعله الوجوب ولا نسخ بهنا ولا يبيح الواجب  
 الا باء من وجب عليه او بانتفاء علة الوجوب او النسخ فكيف السقوط قوله  
 في الجواب عن الاشكال انه لا اشكال فان ذلك السقوط كسقوط الدين  
 الواجب على المديون باء المقبرج اسمى الحسن مع انه لا وجوب لا وار الدين  
 على استبرء ما صله انه بما يكون المقصود من ايجاب شئ خروجه في الوجود فاذا  
 وجد باء من لا وجوب عليه لبيح الوجوب لم يحصل المقصود كما في حقوق العباد



من سقوط الدين الواجب على المديون بأداء المتبرع أو المقصود كان حصول الدين  
إلى الدائن وقد وجد بأداء المتبرع فسقط الوجوب عن متد المديون لحصول  
المقصود قال ابن الهمام في التحرير واليجاب بما تقدم يعني الجواب عن هذا الاستسكال  
بما تقدم من أن المقصود الفعل وقد وجد فأنسبه المصنف إلى نفسه أشار إليه  
ابن الهمام في التحرير مسماه إيجاب آخر من أمور معلومة صحيحة جائز عند  
الفقهاء والاشاعة كالامدعى وابن الحاجب هذا لفظ التقرير وذكر الاستدلال في  
شرح المنهاج بما نصه هذا نقله الامام في المحصول عن الفقهاء فقط ولم ينقل عن  
الاصولين نصه كما لم يوافقهم ولا مخالفتهم بل ظاهر كلامه المخالفة لانه البطل  
ما استدلو به وكذلك فعل صاحب الحاصل والتحصيل نعم نقله الامام عن الفقهاء  
والاشاعة وارتضاه واختاره ايضا ابن الحاجب انتهى وفي قوله صحيح شعار  
بأن من قال بإيجاب الجميع أو البعض المعين ذهب إلى عدم صحته إيجاب أمر من  
معلومة كذا في افتاؤنا في شرح الشرح وهو أي ذلك الأمر الواجب  
المخير اصطلاحاً تحصيل الكفارة في كفارة اليمين في قوله تعالى فكفارتي  
عشرة مساكين من أوسط تطعموني أهلكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة فهنا إيجاب  
أحد الأمور الثلاثة من الأطعم والكسوة والتحرير بخلاف باقي الكفارات لأنها مرتبة  
وليس فعل واحد منها موكولا إلى اختيار المكلف كذا ذكر الأبرسي في حاشية شرح المختصر  
وقيل إن إيجاب أمر من أمور معلومة غير صحيح وكل ما يرى فيه ذلك فهو إيجاب  
بالجميع أي جميع الأمور ويستقط وجوب الباقي بفعل البعض كما أن الواجب  
الكفائي واجب على الكل وليقط عن الباقيين بفعل البعض فلو أتى المكلف

بالجميع اى جميع الامور الواجبة ليستحق ثواب واجبات ولو ترك الجميع  
 اثم من ترك واجبات اقول ذلك اى القول بانه ايجاب بالجميع  
 فرع جواز اجتماع الجميع وقد لا يجوز اجتماع الجميع كنصب  
 احدا المستعدين للإمامة الكبرى فانه واجب مخير على المخلوق ونصب الكل  
 حرام فكيف يستحق الا ترى بالكل ثواب واجبات بل يستحق الاثم قال القول  
 بانه ايجاب بالجميع مع التفرع باطل فثم هذا الاحتمال اى احتمال الايجاب  
 بالجميع وان نسبة صاحب المنهاج الى المعترلة وابن الحاج في المختصر وابن  
 امير الحاج في التقرير الى بعضهم لكنه عما لم يشتهر قائلة فانه مذموب غير مشهور  
 من المعترلة واما المشاهير منهم فيدعون الوجوب على الجميع بحسنه انه لا يجوز الاطلا  
 بالكل وباثباته فخرج عن عبدة الكليف ولا يثاب ولا يعاقب الا على فعل  
 واجب واحد وتركه كما فسر وجوب الجميع الواجبين به كذا ذكر الفاضل ميرزا حان  
 في حاشيته شرح المختصر وذكر العلامة القسزاني في شرح الشرح والاطلاق وجوب  
 المعترلة القول بانه يقتضيه وجوب الجميع على التخيير وفسروا الواجبين اى البصر  
 من المعترلة بانه لا يجوز الاطلا بجميعها ولا يجب الاثبات به وللمكلف ان يختار  
 اياها ما كان وهو يعينه مذموب الفقهاء لكنه ينافي ما ذهب اليه بعض المعترلة من  
 يثاب ويعاقب على كل واحد ولو اتى بواحد سقط عنه الباقي بناء على ان الوجوب  
 قد لم يقط بدون الاداء والى ان كان جمهورهم على خلاف ذلك قال الامام ائمة  
 في البرهان ان ابا اشم اى من المعترلة قد اعترف بان تارك خصال الكفارة لا ياتم  
 اثم من ترك الواجبات ومن اتى بها جميعها لم يشب ثواب واجبات لوقوع الاثم

قوله في الامور الواجبة  
 قد نصب هذا الكلام على  
 الاصلين المعترلة والاثبات  
 المشهورين من غير ادعاء  
 بان لا يجوز اجتماع الجميع  
 فيستلزم ان لا يجوز  
 فعل الواجبين

١٠٩

والاثاب والواجبات  
 لا على نفس الواجب  
 بل على تركه  
 وهو المشهور  
 في البرهان



بواحدة وقيل ليس بواجب الجميع ولا واحد منهم من الامور بل هو واحد منكم  
 عندنا ومعين عندنا تعالى وهو اى التعيين بالفعل يعنى ذاك المكلف  
 بواحد من الامور فقد اتي بواجب عليه عندنا تعالى فيختلف الواجب بالنسبة  
 الى المكلفين باختلاف افعالهم فمن اتي بالاطعام والكسوة فهو الواجب عليه من استة  
 بالاغناق فهو الواجب عليه وهذا القول يسمى قول التزاحم لان الاشاعرة  
 عن المعتزلة والمعتزلة يروونه عن الاشاعرة كما قال في المحصول ولما لم يغير  
 تلمه غير المصنف لعنه صاحب المنهاج عنه لقوله قيل وهذا المذهب باطل  
 هذا ما ذكره الاسنوى في شرح المنهاج وقال ابن امير السجاج في التقرير  
 وتغاضد التفرقتان على مناده فاذا لا يسيو غ نقله عن احد هما كما قال السكيكي  
 قال والده لم يقل به قائل انتهى ومرتد هذا القول بان الوجوب يجب  
 ان يكون قبل الفعل حتى يمتثل اذا الامتنال بعد الوجوب لان الامتنال  
 بالواجب عبارة عن الاتيان بالواجب من حيث انه واجب والفعل مع  
 الامتنال فقبلية على الامتنال مستلزم لقبليته على الفعل واذا كان الوجوب  
 قبل الفعل فلا يكون متصلا بالفعل والا يلزم تقدم الشئ على نفسه وكون الواجب  
 معيناً بالفعل بوجوب كونه متصلاً بالفعل فافهم فانه دقيق وقيل الواجب  
 هو واحد معين لا يختلف بل هو على تعيينه لكن يسقط الوجوب عن  
 ذمة المكلف به اى بذلك المعين وبالاخر اى بغير ذلك المعين  
 قائل هذا ايضا بعض المعتزلة كما نص عليه الامامى في الاحكام وابن الحبيب  
 في المختصر والمحل في شرح جمع البوامع واقره القاضي عسقلاني في شرح المختصر

قد قيل ان الواجب  
 على المكلف ان يتبين  
 الاشاعرة يروونه عن  
 والمصنف لعنه صاحب  
 وهذا قال السجج  
 في شرح

١٠٤

قد قيل ان الواجب  
 على المكلف ان يتبين  
 الاشاعرة يروونه عن  
 والمصنف لعنه صاحب  
 وهذا قال السجج  
 في شرح

و النضج على عيرة  
مثلاً قوله تعالى  
فكفارتهم اطعام  
عشرة مسكين  
من اوسط ما يقربون  
او تحريم رقبته  
التي اوكلت  
فكفارة اطعام  
عشرة مسكين  
او تحريم رقبته  
التي اوكلت  
فكفارة اطعام  
عشرة مسكين  
او تحريم رقبته  
التي اوكلت

والدليل لنا اى لابل السنة من جمهور الفقهاء والاشاعة الجواز اى از  
ايجاب امر من امور معلومة لا بعينه من الامر الموجب عقلا لان الامر الواجب  
لو قال او جبت عليك واحد امبهما من هذه الامور التي فعلت قد اثبت بالوجوب  
وان تركت الجميع تدم لتترك احداها من حيث هو احد باللم يلزم منه محال  
كذا ذكر القاضى عضد فى شرح المختصر والنص كما فى الكفاية قوله تعالى  
فكفارتهم اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون ان ابليكم او كسوتهم او تحريروا  
دلى عليه اى على اي باب امر من امور معلومة كالاطعام والكسوة والتحرير  
لان قوله فكفارتهم اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اي يجب الاطعام  
وعطف عليه الكسوة والتحرير باووهى لاحد اثنين او الاشياء لاعلى اثنين  
فوجب حمل النص على مدلوله اعنى ايباب امر من امور معلومة لان الصرف  
من المدلول اذا يكون عند امتناعه وبهنا مدلوله جائز عقلا لامتناع هذا حال  
ما ذكره التفنار في والبحر جاني والا بهرى والقرا باغنى في حواشيم على شرح المختصر  
والمعترلة قالوا في نفى التخيير اى على الوجه المذكور المختار عندنا اى اي باب  
امر من امور معلومة لا نفى التخيير مطلقا كذا ذكر السيد فى حاشية شرح المختصر  
قال الابهري فى حاشية شرح المختصر بمعنى انه وجب على المكلف واحد مبهم من  
اشياء معينة وفوض تعيينه الى اختياره لا معنى له وجب كل واحد عليه  
وفوض فعل ايها شاء الى اختياره فانه غير مأذون اليه انتهى ولعله خستار  
بذه العبارة تنبيها على ان مال مذموم نفى التخيير اما على القول بالتعيين فظاهر  
واما على القول بوجوب الكل فذلك ايضا لان الوجوب اذا تعلق بكل واحد

1-A

في هذا المذاهب لا يتغير  
 اصلا بخلقات المتكئين  
 للمتنافيين فان  
 اربابيين  
 في اصحاب الاختيار  
 في الاخر  
 افضل  
 الاستغفار فارجع  
 الى التفسير كما في  
 ولا يخرج  
 المختصر

فصل فی بیان احوال و حال



فليس في الايجاب تخيير واما سقوط الباقي لفعل بعض فليس معنى التخيير هذا  
 ما ذكره السيد ايضا في حاشيته شرح المختصر ولا غير المعين مجهول وعارضة  
 ميرزا جان في حاشيته شرح المختصر باجماع الامة على وجوب تزويج احد الكفتين  
 النخاطيين بالتخيير وعلى وجوب اعتناق واحد من جنس الرقبه في الكفارة بالتخيير  
 وكل مجهول لا يكلف به اذ علم المكلف والمكلف بما به التكليف ضرر مذكر اذ ذكره الله  
 عند في شرح المختصر وقال ميرزا جان في حاشيته شرح المختصر ذكر المكلف بالسر  
 وقع على سبيل الاطراد والمراد بالضرورة معنى الواجب انتهى وايضا غير المعين  
 يستحيل وقوعه لان كل ما يقع فهو معين وما يستحيل وقوعه لا يكلف به  
 التكليف بالمال فلا يكلف به اى بغير المعين قلنا في الجواب عما قالت  
 المعترلة اولا انا لا نسلم ان كل غير معين مجهول مطلقا يستحيل وقوعه انما ذلك  
 في غير المعين من كل وجه واما في المعين من وجه دون وجه فلا والله اى غير المعين  
 في التخيير معلوم من حيث انه واجب وهو اى الغير المعين المعلوم من  
 حيث انه واجب مفهوم الواحد من الثلاثة مثلا كما في خصال كفارة اليمين  
 الساجل في ضمن كل واحد منها مع عدم خصوصية شى من الثلاثة وتعيينه فاطلاق  
 غير المعين عليه صح لذلك لانه لا تعين ولا تميز له في الذهن او كلف بايقاعه  
 غير معين في الخارج وغير مستحيل وقوعه بهذه اليقينية بل يقع ذلك الغير المعين  
 بوقوع كل اى كل واحد من الثلاثة مثلا منفردا او مجتمعا وانما يستحيل وقوع  
 الغير المعين لو كلف بايقاعه اى بايقاع غير المعين غير معين اى من حيث  
 هو غير معين في الخارج والمعترلة قالوا في نفى التخيير ثانيا لو كان الواجب

قوله ولا غير المعين  
 اقول لا ينطبق  
 بالاجاب  
 لا يجوز فيلزم ان يكون  
 جميع افرادها واجبة  
 فينبغي ان يفعل البعض

١٠٩

والفيل به احد قتال  
 ١٢ من  
 قوله انه معلوم  
 اشارة الى ان غير المعين  
 ليس مجهولا مطلقا  
 لا من الوجه المطلوب  
 وجوده فاما ان غير معين  
 باعتبار ما صدق عليه  
 دون وجه فلا فرق  
 ولا الاستحالة  
 فنذكر ١٢

اسی احد الامرین والتخیر فیہ اسی فی احد ہما بین الفعل والترک قضا  
 توضیح ما ذکرہ القاسمی محضہ وغیرہ فی شرح المختصر وحوشیہ من انہ  
 لو کان الواجب واحدا لا یبینہ من حیث ہوا احد ہما بینہما لکان التخییر فیہ  
 اسما ترکہ واحدا لا یبینہ من حیث ہوا احد ہما بینہما لان الکلام فی  
 الواجب الذی خیر فیہ فاذا کان الواجب الواحد المبہم کان التخییر فیہ ایضا  
 الواحد المبہم فالواجب والتخییر فیہ ان تعدد الزم التخییر بین واجب وغیر واجب  
 وهو یرفع حقیقۃ الوجوب کما تقول صلی او کل شئ لا ستلزمہ جواز ترک  
 کل مثلاً من غیر انہم اذ للمکلف ان یختار غیر الواجب لکان التخییر وترکہ لعدم  
 الوجوب وان اتحاد الزم اجتماع التخییر وهو جواز ترک والوجوب وهو عدم  
 جواز ترک فی شی واحد وانہما متناقضان قلنا فی الجواب الواجب  
 الواحد المبہم وهو المفہوم الکلی الذی ہو مفہوم الاحاد الدائر فی المعنیات  
 ولم یخیر فیہ والتخییر فیہ ما صدق علیہ ذلک المفہوم وہی المتعینات اسی  
 کل واحد منہا لم یجب منہ شی لانہ لم یوجب معینا والکان یتبادی بہ الواجب  
 لتضمنہ مفہوم احد ہما وتعدو ما صدق احد ہما او تعلق بمفہوم احد ہما الوجوب  
 والتخییر فلا بد ان یکون ذلک باعتبار تعدو ما صدق علیہ ہذا المفہوم لاستحالة  
 تعلقہا بہ من حیث ہو واستحالۃ من حیث صدقہ علی شی واحد و ہذا التعدد  
 بیان کون متعلق الوجوب والتخییر واحدا معینا فاذا تعلق بمفہوم احد ہما باعتبار  
 تعدو ما صدق علیہ الوجوب والتخییر فقد تعلق بہ جواز ترک وعدمہ وکانہ  
 قد قبل او جبت علیک احد ہما او خیر لک ترک احد ہما ولیس ہذا الایجاب والتخییر



بالقياس الى هذا الكل في نفسه بل معناه ان ايها فعلت حازلك ترك التبا  
 و اى اثنين تركت و جب عليك الثالث فليس شى معين من الثلاثة موصوفاً  
 بجواز الترك على التعيين او بالوجوب على التعيين بل كل واحد يصح على البطلان  
 بهذا تارة و بذلك اخرى و ليس التخيير بين الواجب و غير الواجب بهذا المعنى  
 ممتنعاً انما الممتنع التخيير بين واجب قد انصف بالوجوب على التعيين و بين  
 غير واجب انصف بعدم الوجوب على التعيين كالصلوة و اكل الخبز و استوضوح  
 ذلك بما اذا حرم الشارع واحداً من الامرين و اوجب واحداً منهما و ان  
 ذلك لا يتصور بالقياس الى نفس المفهوم الكل بل معناه ان ايها فعلت  
 حرم الآخر و ايها تركت جب الآخر فقد خيرهنا بين واجب محرم لم يقدر  
 ذلك فى الواجب لم يرفع حقيقة الوجوب كذا ذكر السيد فى حاشية  
 شرح المختصر فقد وضع ما قال المصنف رحمه الله و ذلك اى وجوب  
 المبرهم مع التخيير فى التعيينات جازى كوجوب احد النقيضين معهما كما  
 كل منهما اى النقيضين فانه جائز واقع و المعقولة قالوا ثلثا الوجوب  
 بالجميع اى بجميع الاموال العتقة فى المخير كالواجب على الجميع اى على جميع المكلفين فى  
 الواجب على الكفاية حاصد قياس الواجب المخير على الواجب بالكفاية  
 بان الواجب بالكفاية واجب على كل واحد على هو المختار عندكم و يسقط بفعل البعض لانه  
 يسقط وجوبه عن كل واحد بفعل غيره و كذا الواجب المنير يكون كل واحد من لا  
 المحلوة واجباً و يسقط وجوب كل واحد بفعل غيره فان مقتضى الحكم بشمول  
 الوجوب فيهما اى فى الواجب المنير و الواجب على الكفاية و الامر بجامع المشترك

يبينها واحد وهو اى المقتضى حصول المصلحة اى مصلحة الفعل الواجب  
 بمبهم فتحصل مصلحة الفعل الواجب على الكفاية لصدره عن بعض المكلفين  
 مبهم فتحصل مصلحة الواجب المنجز بفعل واحد الامور مبهم قلنا فى الجواب ان  
 قياس الواجب المنجز على الواجب بالكفاية قياس مع الفارق لان فى الكفاية  
 مانع عن الوجوب على واحد مبهم وهو تاثير واحد لا بعينه وفى المنجز ليس  
 بمانع عن وجوب واحد مبهم اذ وجوب واحد مبهم يتلزم تاثير واحد معين  
 بترك واحد لا بعينه لا تاثير واحد لا بعينه وتاثير واحد لا بعينه غير معقولة  
 بخلاف التاثير بترك واحد من الامور لا بعينه فانه معقول فعدنا  
 عن الوجوب على واحد مبهم فى الكفاية لما نفع لا يوجد فى المنجز وحاصله على  
 ما ذكره السيد فى حاشية شرح المختصر ان علة الحكم لشمول الوجوب فى الكفاية  
 ليست ما ذكرتم فقط بل ذلك مع استحالة تاثير واحد من المكلفين فى المنجز  
 قد قد انجزنا فى فلا يتم القياس انتهى وبيانه على ما ذكره الابرار فى حاشية  
 شرح المختصر ان الوصف الذى ذكرتم وهو حصول المصلحة بواحد مبهم انما  
 يقتضى ظاهرا كون ما يتعلق بالوجوب من المحكوم عليه وبه واحد مبهم لا كلوا  
 فالمقتضى للوجوب على كل واحد فى الكفاية هو هذا الوصف مع انضمام ضرورة  
 دعت الى مخالفة الظاهر اليه وذلك لان الوجوب على واحد مبهم يقتضى تاثير  
 واحد مبهم وهو غير معقول بهذه الضرورة ليست موجودة فى الفرع وهو الواجب  
 المنجز اذ تاثير شخص معين بترك واحد مبهم من امور معينة معقول فلا يعجل عنه انتهى  
 والمعتزلة القائلون لوجوب الواحد المعين عند الله تعالى دون الناس المتعين



بفعل المكلف قالوا في الاستدلال بان الله تعالى علم ما يفعله المكلف لشيء  
 عليه تعالى له فيكون هو الواجب عليه في علمه لان ما يفعله فهو اى ما يفعله  
 الواجب عليه اتفاقا واما ما فعل فقد اتى بالواجب اتفاقا كذا ذكر القاضي  
 عنده في شرح المختصر وقال الفاضل ميرزا جان في حاشيته دعوى الاتفاق  
 مما لا يساعده الخصم قلنا في الجواب ان ما يفعله هو الواجب لكونه اى لكون  
 ما يفعله احدها اى احد الامور لا بخصوصه اى لا بخصوصية ما يفعله من كونه  
 اطعما او كسوة او اعتقا مثلا لانا يقطع بان الخلق فيه سوار والواجب على زيد  
 هو الواجب على عمرو ولا تفاوت في ذلك بين المكلفين الا باعتبار الاختيار  
 دون التكليف الزاعمون ان الواجب في النجس هو واحد معين عند الله لا يختلف  
 قالوا في الاستدلال ولا يجب ان يعلم الاخر الواجب فيكون الواجب  
 معلوما لله تعالى فيكون الواجب معينا عنده تعالى ضرورة ان  
 كل معلوم متعين في نفسه متميز في نفسه والمبهم الغير المعين لا يعلم قلنا في  
 الجواب ان الله تعالى الامر يعلمه اى يعلم الواجب حسب ما اوجبه  
 مطابقا لما اوجب هو تعالى ذلك الواجب فان العلم تابع للمعلوم  
 فاذا اوجب واحدا مبهما غير معين من الامور وجب ان يعلمه كذلك اى واحدا منهما  
 والالم يكن عالما بما اوجبه الا بهام في مفهوم الواحد المبهم من الامور فانه معين  
 انما الابهام في مصداقيه وقالوا في الاستدلال ثانيا بانه لو اتى المكلف  
 بالكل اى بكل الامور معا اى على سبيل الاجتماع فلا متشال بامر الامر  
 اما بالكل اى باتيان مجموع تلك الامور فيجب الكل او الامتثال هو الاتيان

١٢  
 قولنا قالوا علم ما يفعله المكلف لشيء  
 عليه تعالى له فيكون هو الواجب عليه في علمه لان ما يفعله فهو اى ما يفعله  
 الواجب عليه اتفاقا واما ما فعل فقد اتى بالواجب اتفاقا كذا ذكر القاضي  
 عنده في شرح المختصر وقال الفاضل ميرزا جان في حاشيته دعوى الاتفاق  
 مما لا يساعده الخصم قلنا في الجواب ان ما يفعله هو الواجب لكونه اى لكون  
 ما يفعله احدها اى احد الامور لا بخصوصه اى لا بخصوصية ما يفعله من كونه  
 اطعما او كسوة او اعتقا مثلا لانا يقطع بان الخلق فيه سوار والواجب على زيد  
 هو الواجب على عمرو ولا تفاوت في ذلك بين المكلفين الا باعتبار الاختيار  
 دون التكليف الزاعمون ان الواجب في النجس هو واحد معين عند الله لا يختلف

١٣  
 قولنا قالوا علم ما يفعله المكلف لشيء  
 عليه تعالى له فيكون هو الواجب عليه في علمه لان ما يفعله فهو اى ما يفعله  
 الواجب عليه اتفاقا واما ما فعل فقد اتى بالواجب اتفاقا كذا ذكر القاضي  
 عنده في شرح المختصر وقال الفاضل ميرزا جان في حاشيته دعوى الاتفاق  
 مما لا يساعده الخصم قلنا في الجواب ان ما يفعله هو الواجب لكونه اى لكون  
 ما يفعله احدها اى احد الامور لا بخصوصه اى لا بخصوصية ما يفعله من كونه  
 اطعما او كسوة او اعتقا مثلا لانا يقطع بان الخلق فيه سوار والواجب على زيد  
 هو الواجب على عمرو ولا تفاوت في ذلك بين المكلفين الا باعتبار الاختيار  
 دون التكليف الزاعمون ان الواجب في النجس هو واحد معين عند الله لا يختلف

بالامور الواجب او الامتثال بكل واحد من تلك الامور على انفراد فليز  
 تعدد العلل التامة على معلول واحد وهو الامتثال او الامتثال  
 بواحدة بعينه اى غير معين وهو اى الواحد لا بعينه غير موجب في  
 الخارج والامتثال لا يكون الا بالوجود لان المعدوم لا يمكن ان يتبين  
 للمعين للامتثال فعلم ان الواجب هو المعين اقول في الجواب باختصار  
 الشق الاول وهو الامتثال بالكل وما قالوا انه يلزم وجوب الكل على هذا  
 فهو ممنوع لانه لا يلزم وجوب الكل بالامتثال بالكل وانما يلزم  
 وجوب الكل لو لم يكن الامتثال بكل اى بكل واحد بدلا كذا انما يكون اجتماعا  
 و ههنا ليس كذلك لانه اذا اتى بواحد منها يكون ممثلا ايضا الا ترى  
 ان عدم الجزء علة تامة لعدم الكل فاذا عدم الجزء ان كان  
 المجموع من عدمى الجزئين هو العلة التامة لعدم الكل فيجوز ان يكون  
 كل واحد من الواحد والمجموع علة للامتثال فيحصل الامتثال بالواحد والمجموع  
 ايضا واجاب القاضى البيضاوى في المنهاج عن الاستدلال الثانى بان  
 الامتثال بكل يعنى باختيار الشق الثانى وهو الامتثال بكل واحد من تلك الامور  
 وما قالوا على هذا الشق من لزوم تعدد العلل فهو بد فروع بان تلك الامور  
 ليست بعلل حقيقية للامتثال بل هى على شرعية ومعارف مختصة لا تؤثر  
 ولا استحالته في تعدد العلل الشرعية واجتماع معارف على معرف واحد  
 كالعالم المعروف للصانع وانما المستحيل تعدد العلل الحقيقية والعلة الحقيقية  
 هو الواجب سبحانه وتعالى ولا تعدد فيه اصلا وفيه نظرا ههنا بسبب

قد اقول لا يلزم  
 انه اعلم ان التحقيق  
 من يتبين في الاول  
 البين ان العلة التامة  
 لعدم الكل هو طبيعة عدم  
 الجزء مطلقا اى سواء كان  
 متحققا في عدم جزء واحد  
 او في عدم جزئين فكل  
 الامتثال ههنا مطلقا  
 من حيث التبيين  
 بواحد او بغيره  
 معا فاذا اتى به معا  
 يتحقق الامتثال بالكل لان  
 مطلق الامتثال متحقق  
 في الخلق من جهة  
 بل بغيره  
 بالكل



امتناع تعدد العلل كما هو في العلل الحقيقية موجود في العلل الشرعية فالقول  
 باستحالة التعدد في العلل الحقيقية دون العلل الشرعية تحكم واستنادا لا يستأذ  
 مولانا ببحر العلوم قال لان لهذا المعرف ايقونة بالعلل العقلية ويلزم من الامتناع  
 فيها الامتناع ههنا وهذا منافي لما يحقق المصنف من تجويز تعدد العلل في  
 باب القياس انتهى والواجب ان كان لا دالة وقت مقدر شرعا فموقت اصله  
 والامطلق وغير موقت كالزكاة فانها تجب بعد حولان الحول وليس لها  
 وقت مقدر وهذا تقسيم لوقت الواجب الموقت فيقال الوقت في الواجب  
 الموقت اما ان يفضل ذلك الوقت عن الواجب الموقت بان يمكن ان  
 يؤدي الواجب في قدر من الوقت فيسمى ذلك الوقت ظرفا لكونه  
 محلا للواجب وموسعا لتوسعه ويسمى ذلك الواجب ايضا موسعا لوقت  
 الصلوة وهو اى ذلك الوقت الفاضل بسبب جوب اى وجوب ذلك الوقت  
 كالصلوة او سبب هو المفضل الى الشيء والمعرف له والوقت كذلك كما ان وقت  
 الصلوة اذا جاز وجبت الصلوة ولا تجب قبله ونظر للمودى كالصلوة  
 وشرط الاداء اى لا اداء ذلك الواجب وقت كالصلوة فان اداء الصلوة مثلا لا يحصل الا  
 بوقتها وبالعدم الوقت ينعدم اداء الصلوة ولا تغني بالشرط الا بداء وهو  
 اى كون الوقت شرطا لا اداء الحكم في كل وقت واجب وليس المظهر وفي عين المشرقة  
 لان المشرقة تدل على اداء المظهر وفي المودى كالصلوة والاداء غير المودى وما  
 قال ابن الهمام في التحدير اثباتا لاتحاد المشروط والمظروف ونفيا لتغايرهما  
 المسرا بالاداء الفعل المفعول اى الفعل الذي فعل هو المودى فيستلزم ان

المصححة لو لم يكن  
مفعولها معلوم ان  
الاصح  
بجمله مطلق النية  
الخصوصية  
افعل اذا بقى جملة  
الاصح بالنيات  
منه صحة ما لا يحل  
صحة الغير ولا يلزم  
لان للارام عدم  
الاجود بعد  
قال ابن الرواحم  
قوله خلافاً للجمهور

[illegible]

119

الشرعي الذي لا يغير مع  
المريض الذي لا يغير مع  
الصوم يخرج للفظ  
باجتماع من يفسد باجماع  
اقول الفرق بين المرض  
الذي لا يغير وبين  
المرض الذي اذا قطع  
سقط الملوك الحكم  
عنه الشققة حكم  
مفسد

اى فتيحة المشروط والمنطوق لا فعل الفاعل بالمعنى المصدرى لانه  
 اى فعل الفاعل بالمعنى المصدر اعتيادى كالمعنى المصدرية لاجل  
 اى للاعتبارى فى الخارج والمشروط لا بد له ان يكون موجودا فى الخارج  
 فمن دافع لان الحادث كفعل الفاعل بالمعنى المصدرى وانما اعتياد  
 يصلح للمشروطية فلا سلم ان المشروط لا بد له ان يكون موجودا فى الخارج  
 واما ان يسأوى ذلك الوقت الواجب الوقت فيسمى ذلك الوقت  
 معيارا لوجود الواجب فيه ومضيفا لعدم توسعه ويسمى ذلك الواجب  
 الوقت ايضا مضيفا وهو اى الوقت المساوئ قد يكون سببا للوجوب  
 كرمضان اى شهر رمضان فانه سبب لوجوب صومه عشرين  
 رمضان شرعا اى من جانب الشارع لفرض الصوم اى لا اداء الصوم  
 المفروض فلم يبق غير اى غير الصوم المفروض مشروعا فى رمضان  
 فلا تشترط نيته التعيين بالفرض لا داءه بل يصح الصوم المفروض بنية  
 مباشرة كالنفل الواجب الاخر عند الحنفية خلافا للجمهور وبهم الائمة  
 الثلاثة فان عندهم لا يصح نيته المبائن وقال ابن الهمام من الحنفية مذاهب الجمهور  
 هو الحق والمصنف فى الحاشية رد عليه <sup>حظ</sup> الا ينبغي للمسافر فانه يشترط  
 بنية المسافر للتدريس للمسافر فى الصوم رمضان فى حق المسافر شعبان  
 فلا يصح صوم رمضان من المسافر بدون التعيين كما لا يصح صوم رمضان  
 من المسافر فى شعبان بدون التعيين فلا يتبادى صوم رمضان عن المسافر  
 بنية واجبا آخر والنفل فى رواية الحسن عن ابي حنيفة وهو المختار ويتبادى

مجلسه خاتمه

صلى الله عليه وسلم  
 لا اله الا الله  
 محمد بن عبد الله

افقلى افوابقى بجمه  
الاعمال بالبينات  
منه حقيقه

المصححة  
والمعلوم  
الوجود  
الفعل  
بفتح  
مطلق  
النسبة  
المختصة

المشاور



في رواية ابن ساعد عنه وهو الصحيح وقال ابو الحسن الكرخي وصاحب الهداية <sup>لشبهة</sup>  
 بين المسافر والمريض ورجح المصنف في الحاشية وقال شمس الائمة السرخسي  
 وفخر الاسلام وصاحب المنار بالفرق بين المسافر والمريض فعندهم  
 ان نومي المريض ثقلا او واجبا اخر لم يقع عما نوس بل يقع عن رمضان  
 وقد لا يكون الوقت المساوي سببا للوجوب كالنذر المعين فان  
 رفته ليس سببا للوجوب بل سببه النذر مثلا قال على ان اصوم عذا فهذا  
 الغد وقت الصوم المنذور وهو واجب فيه حتى لو ادى في غيره كان قضا  
 وليس الغد سببا لوجوب الصوم اذ هو لا يقضى اليه وانما المقضى اليه النذر  
 وهو قوله على ان اصوم عذا فيتأدى النذر المعين بمطابق النية من  
 غير تقييد بالنذر مثل النية بقوله اصوم اليوم ونية النفل مثل النية بقوله  
 اصوم اليوم فعلا الا في رواية غير مختارة لانه كان للناذر في ذلك اليوم  
 صوم واحد وكان له ان يصفه بصفة النفلية وغيره ولما نذر به صار واجبا  
 فلا يتصف بالنفلية ولا يصح غيره حتى يتصف بالنفلية فهذا اليوم بالقياس  
 الى النفل كالليالي بالقياس الى الصيام كلها فتلغى النفلية وتتبقى نية الصوم  
 في هذا اليوم ومصادقه ليس الا المنذور فيصح ولا يتأدى النذر المعين بنية  
 واجب اخر كالقضاء والكفارة بل لا خلاف بخلاف مضاد فانه يتأدى بكل نية  
 حتى بنية واجب اخر ايضا فيقين ان يجابه تعالى كما في صوم رمضان  
 واجباب العبد كما في الصوم المنذور حاصلا ان تعيين الوقت للمنذور <sup>حاصل</sup>  
 من جهة النادر فله ان يغيره بما هو مساو له في المرتبة ولا يصح ان يعبد <sup>يعبد</sup>

بوقت آخر بخلاف تعيين الوقت لصوم رمضان فانه حصل من جهة الشارع  
 فهو ثابت لا مجال للعبث به وان يغيره ويرد لتعيين الشارع والمجى ذو شقين  
 اى مشابهيين بالمعيار وبالطرف فانه اى الشان لا يسع في عام واحد  
 الحج واحد فهو كالمعيار الذى لا يسع في وقت واحد واجب واخذ ولا يستغنى  
 فعله اى فعل الحج وقته اى وقت الحج الذى هو شهر الحج شوال وذو القعدة  
 والعشرة الاولى من ذى الحجة والاحرام كما يكون من اول الشهر كذلك يكون  
 من اوسطه واخره فيجوز ان يحج من ذى الحجة فيفضل شوال وذو القعدة فو  
 الحج كان طرف الذى وقته يفضل عنه والمطلق المعيار والطرف ههنا على الواجب  
 الموقت الذى وقته معيار وطرف وهو الحج لا على الوقت ومن ههنا  
 اى من اجل شبهه بالمعيار والطرف قادمى فرضه اى فرض الحج بمطلق  
 النية كما ان الواجب الموقت بالوقت المعيار تبادلى بمطلق النية يقع  
 عن النقل اذا نواه اى النقل كما ان الصلوة التى هى موقت بالوقت  
 الطرف يقع عن النقل اذا نواه مسئلة اذا كان الواجب هو منع  
 اى كان وقته طرفا فجميع الوقت وقت كدائه اى لا اوار ذلك الواجب  
 عند الجمهور ليس عليه ابن الساجب وخصاره وهو مختار الامام واتباعه قاله  
 الاسنوسى فى شرح المنهاج ففى اى جزاء وقع المكلف فقد وقع فى وقت  
 فيتميز ان ياتى فى اى وقت شاء من وقته المقدرة ولا يترك فى كل الوقت  
 قال القاضى ابو بكر الباقلانى واكثر الشافعية من المتابعين  
 للقاضى ابى بكر الواجب فى الواجب الموسع فى كل وقت اى فى كل جزء



من وقتة الظرف الفعل اى ايقاع الفعل الواجب فيه او العزم  
ارادة اداء الفعل الواجب بدلا عن الفعل الواجب ويتعين الفعل  
اخرا اى فى آخر الوقت اذا بقى من الوقت قدر ما يسع الفعل بعينه للتخير  
بين الفعل والعزم الى ان يسع الوقت واما اذا تفتيق بانقضاء اكثره للفعل  
يتعين والعزم لا يكفى وهذا القول نقله البيضاوى فى المنهاج عن المشككين  
ونقل الامام فى آخر المسئلة انه قول اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة وكذلك  
فى المنتجب واختاره الامدى ولاصحاب الشافعية فيه وحيان حكاهما الماوردي  
فى الحاوى وغيره والصحيح هو الوجوب صححه النووي وغيره فى شرح المهذب  
وغيره ونقل الاصفهاني شارح المحصول عن القاضي عبد الرزاق المالكى  
لنه قول اكثر الشافعية والقائلون بالعزم بدل الفعل كما يوجبونه تجديدا  
فى كل جزء من اجزاء الوقت بل العزم الاول يستوجب اى يتدنى  
النسبة فى سائر العبادات الطويلة كالصوم فان النية الواحدة فيه من اول النهار  
الى آخره كافية له ولذلك يصح الصوم مع النوم ولا تجب ان تجدد فى كل وقت  
كذلك العزم الواحد كاف من اول الوقت الى ان يتفتيق ولا يجب تجديده  
على المكلف ان يشرع الصلوة فى اول الوقت فان لم يصلها فعليه ان يعزم  
على ان يفعل فى هذا الوقت الى ان يتفتيق ولا يجب عليه تجديد العزم بل هذا  
العزم الواحد كاف الى التفتيق واذا بلغ التفتيق وجب الفعل قال امام الحرمين  
فى اليربان والذى اراه اهنم لا يوجبون تجديد العزم فى الجزر الثاني فلا يرد  
اورده البيضاوى فى المنهاج ان البدل وهو العزم فى كل جزء من الوقت

متعدد ومتعدد اجزاء الوقت والمبدل هو الفعل واحد وما عهد في الشرع  
 متعدد المبدل مع توحيد المبدل فلا يجوز كون العزم بدلا عن الفعل <sup>الوجود</sup> ووجه عدم  
 انه سبب تعدد المبدل في ذاته لم ينص عليه فيجوز ان يكون واحدا منسجا بالشيء  
 النية واما اذا وجد العزم ان فليس كل بدلا بالذات بل المبدل احدهما الموجود  
 في ضمنهما كما في خصال الكفارة او خصوص الاول والثاني لا دخل له في النية  
 على ان ايقاعات الفعل بعدد الاجزاء اى اجزاء الوقت ولا شك  
 ان تلك الايقاعات واجبة بدلا فانه ان لم يوجد في اول الوقت فيجب الايقاع  
 الثاني وبكذا وكذا اعزاه معتدة فتساو في الايقاعات الا اعزاه  
 تكون المبدل واحدا ممنوع او الفعل المبدل باعتبار الايقاعات متعددة  
 كالعزم الذي هو المبدل ونقل عن بعض الشافعية نقله الامام في المعالم  
 والمحصل والمنتخب والبيضاوي في المنهاج والقاسمي عند في شرح المحقق  
 وقال الاسنوي في شرح المنهاج وبذا القول لا يعرف في مذهبينا وبعده  
 اسن عليه توجيه الاصطلاح في حيث ذهب الى ان وقت العصر والعشاء والصبح يخرج  
 بخروج وقت الاختيار نعم نقله الشافعي في الامم عن المتكلمين فيقال وقال قوم  
 من اهل الكلام وغيرهم ممن يفتي بقوله ان الوجوب في الحج على الفور وان وجوب  
 الصلوة مختص باول الوقت حتى لو اخرج عن اول وقت الامكان عصي لتأخير  
 ايضا وبذا يحتل ان يكون سبب هذا الغلط وقيل بل عن بعض المتكلمين  
 فيقولون للترتيب لا ضرب وفي التقرير عن الكنتف الكبير وهو قول بعض اصحابنا  
 العراقيين وقته اوله اى اول الوقت فان اخذ ذلك الوجه



الموقت عن اول الوقت ففقدنا اى فائدتان بذلك الواجب الموقت

في غير اول الوقت قضاء الاداء ونقل عن بعض الحنفية نقل الامام في  
في الاحكام وابن السكيت في المختصر وغيرهم في اسفارهم انه ليس بوقت جميع وقت  
ولا اوله بل وقت اخر الوقت فان قلنا منه اى قد ذكره في كتابه

الموسم على اخر الوقت واداه في اول الوقت مثلا فنقل اى فاقده نقل

يسقط به اى بهذه النقل انصرف عن الذمة كالوصوء قبل الوقت وتجهيل

الزكاة قبل وجوبها وقد ذكر امام الحرمين في البرهان ما يقتضيه ان تقع اصوله

نفسها واجبة ويكون المتلوع في التجهيل كمن عمل ديناً او زكاة وقال ابن الهيثم

في التحرير ما محصاه ان ما نقل عن بعض الشافعية وما نقل عن بعض الحنفية ليس

معروفا عندهم وفي التقرير شرح التحرير وقطع الشيخ سراج الدين الهندي بان

المعزى الى بعض الحنفية ليس صحيحاً عنهم قلت ينكره ما في اصول الروضة للشيخ

ابن بكرازي بعد حكاية ما عن البلخي وقال غيره من اصحابنا ان الوجوب في

شدة متعلق باخر الوقت وذكر بحر العلوم في شرح هذا الكتاب ونسب المنهاج

هذا القول الى حنيفة وهذه النسبة غلط انتهى وقال الاسنوي في شرح المنهاج

وهذا المذهب باطل لان التقديم لا يصح بنية التجهيل اجماعاً كما قال ابن السكيت

في شرح المعالم فيبطل كونه تعجلاً انتهى قال ابو الحسن الكرخي كونه امتداد

يسقط به القرض انما هو في المكلف على صفة التكليف الى اخر الوقت بان

يجب اوسيوته واما ان يبقى المكلف بصفة التكليف الى اخر الوقت كما  
كان بهذه الصفة في اول الوقت فما قدمه واجب لا نقل وهذا محال

عبارة الامام و ابن الحاجب و صاحب المنهاج و صاحب المحال و ابن الهام  
 و مقتضا و ان صفة التكليف لو زالت بعد الفعل و عازت في آخر الوقت  
 يكون ما قدمه تفسيرا و بالانه شرط بقاء المكلف لصحة التكليف الى آخر الوقت  
 لكونه واجبا و قال الاسنوي في شرح المنهاج ان الآتي بالصلوة في اول  
 الوقتان ادرك آخر الوقت و هو على صفة التكليف كان ما فعله واجبا و  
 ان لم يكن على غنة بان كان مجنونا او حائضا او غير ذلك كان ما فعله نفلا  
 يكفي في المحصول و المنتخب و غيرهما و مقتضى ذلك ان صفة التكليف لو زالت  
 بعد الفعل و عازت في آخر الوقت يكون ما قدمه واجبا و نقل الشيخ ابو اسحق  
 في شرح الملح عن الكرخي ان الوجوب يتعلق بوقت غير محدد و يتعين بفعل  
 ففي اى وقت فعل يقع الفعل واجبا و نقل عنه القولين معا الامام في الاحكام  
 و ذكر ابن امير الحاج في التفسير شرح التحرير و في الميزان عن الكرخي ثلث روايات  
 احدها بانه و الثانية ما قبلها يعني ما نقل عن بعض الكهنتية قال و هذه الرواية محمولة  
 و الثالثة و هي رواية السجستاني عن ان الوقت كله وقت الفرض و عليه ادائه  
 في وقت مطلق من جميع الوقت و هو مخير في الاداء و انما يتعين الوجوب بالاداء  
 و يتحقق الوقت بان ادى في اوله يكون واجبا و ان اخره لا ياتى بالخير عنه  
 ثم قال و هذه الرواية من المعتمد عليها انتهى فان قلت اذا لم يبق آخر الوقت  
 على صفة التكليف فلا يتحقق الوجوب في شأنه حتى يسقط قلت ليس المراد انه يتحقق  
 بهنا وجوب ثم سقط اذ عند سيم لم يتحقق الوجوب الا باخر الوقت بل المراد انه لم يتحقق  
 في شأنه الوجوب و يمكن ان يقال لتعلق الوجوب بالاداء لا بفعله يسقط و ادرك على الكرخي



بأنه لا لم يصير الفعل واجبا عنده إلا بالبحر والآخر من الوقت فليس المقدم وجبا  
أقول يمكن أن يقال مراده أن ما فعله كان موقوفاً وصييراً واجبا بعد حصول البحر  
والآخر وقد أجيب بأن الكرخي بعد لا يقتل بكون وقت الوجوب لا في مثل  
هذه الصورة بل يكون وقت الوقت الذي أدى فيه الواجب كذا ذكرنا  
ميرزا جان في حاشية شرح المختصر والدليل لنا على ندرس الجمهور المختار لنا  
هو أن جميع الوقت وقت لا داءه أن لا تسراحاكم وشع وقت الفعل لا  
أي المكث نوات الفعل في أي جزء من أجزاء الوقت وبعد المكث عاصيا  
عدم بيان الفعل بالأجتماع أي باتفاق العلم والتحيزين والتعيين  
أي تعيين جزء من أجزاء الوقت كأول الوقت وآخره لأنه تضييق متناف لوقت  
الأمر الحكيم والتعديد بين الفعل والعزم زيادة على النصوص الواردة في بيان  
الفعل الواجب كقوله تعالى اقم الصلوة ولو كالتسبيح إلى غسق الليل فإنها  
لا تعرض فيها لتعيين جزء من أجزاء الوقت ولا للتحيز بين الفعل والعزم بل  
ظاهر ما يقتضيه التعيين والتحيز ضرورة دلالتها على وجوب الفعل نفسه وعلى تساوي  
نسبته إلى أجزاء الوقت فيكون القول بالتعيين والتحيز المذكورين زيادة بلا  
والزيادة نسخ والنسخ بطلان باطل واستدل على ندرس الجمهور المختار لنا  
أيضا بروي نسبة الباقلاني وأكثر الشافعية بأن المصلي في غير الوقت الآخر  
كأول الوقت وأوسطه حتمثل أي يطع لأمر الصلوة لكونه أي المصلي المذكور  
مصليا قطعاً بلا شك لا لكونه أي ليس بمتمثل لكون المصلي المذكور انتبا  
بأحد الآخرين من الفعل والعزم كما هو ندرسها القاضي وأكثر الشافعية

قولہ بالا جامع آہ  
 انتقلت علی انشاہ فیہ  
 من اہل اندلس و اہل کشت  
 والایح لایب عدین  
 غنہ ہم وان  
 فی ذلک غنہ ہم  
 خاندن من اہل کشت  
 حکم و افتوا فی  
 المصیبتہ فی اہل  
 التفتیم فی اہل  
 التفتیم فی اہل

۱۲۴  
 اقیقہ بیوتہم وکان  
 وایح و اہل کشت  
 بعثت بتیغہ و استدلال  
 بعض الشافعیہ بیوتہم  
 وکان وایح و اہل کشت  
 بعض الشافعیہ بیوتہم  
 وکان وایح و اہل کشت  
 بعض الشافعیہ بیوتہم  
 وکان وایح و اہل کشت

والامتنان انما يكون بايقاع الواجب ففعل الصلوة هو الواجب فزاد في موقع  
من الواجب في كل وقت فكل الوقت وقت لا راره وانما قيد بغير الاخرين  
بذهب التقاضي الي بكران الآخر منعين للفتل والمافا لدليل تام على تقدير اللطف  
اليفاد من اصد على تقدير الاطلاق ان المصلحة في كل وقت تمتثل لكونه مصليا  
او وربه اتمنع المقدمة القائلة ان المصلحة تمتثل لكونه استباها لغيره  
فانه عين بذهب المخالف والمانع ابن الهام في التحرير فتبين في و استنه  
شرح المختصر للسيد وميرزا جان انفا اي المقدمة المذكورة مجمع عليها  
اجمعا عا قطعتا فذا يفتح منها اذ منع المقدمة الاجلقة القطعية باطل  
اقول لا جماع على الامتنان بها امي بالصلوة بخصوصها امي الصلوة  
خاصة دون العزم في كل جزء من اجزاء وقت الصلوة فرع لا جماع  
على وجوبها امي بوجوب الصلوة فيه امي في كل جزء من اجزاء وقتها لان  
الامتنان انما يكون بايقاع الواجب وقد تقدم الخلاف فيه امي في  
وجوب الصلوة في كل جزء كما عرفت في ذكر الزامها فلا اجماع على وجوب  
في كل جزء فبذلك يحقق الاجماع على الامتنان بها بخصوصها في كل جزء  
فتا مثل لعله اشارة الى منع كون المانع على الامتنان بالصلوة فرع  
لا جماع على وجوبها منه اندا بان الامتنان في وقت اعم من الوجوب في  
ذلك الوقت فان الامتنان قد يكون بارادة الواجب قبض وجمعه كالوضوء  
قبل دخول وقت الصلوة ثم اقول في جواب هذا الاستدلال ان خصم المخ  
لمذهب الجمهور لا يقول بالبديعية بين الفعل والعزم من الطرفين

قولہ فیما لی اشد  
 الذی فیہ یبایع الفریقۃ منہما  
 بیان الامتثال فی ذلک  
 من الوجوب فیہ والوجوب  
 انہما روایا لا مثال  
 علی وجہ وہذا لا یخص الا  
 بالامتیان کما وجب ولک  
 ان تقوی السواد ان ترون

112

۱۔ اہل بیت علیہم السلام  
 ۲۔ اہل بیت علیہم السلام  
 ۳۔ اہل بیت علیہم السلام  
 ۴۔ اہل بیت علیہم السلام  
 ۵۔ اہل بیت علیہم السلام  
 ۶۔ اہل بیت علیہم السلام  
 ۷۔ اہل بیت علیہم السلام  
 ۸۔ اہل بیت علیہم السلام  
 ۹۔ اہل بیت علیہم السلام  
 ۱۰۔ اہل بیت علیہم السلام





قوله لو كان  
لا علم من دليل الحنفية  
وجواب تركها  
اختصاراً فيضم  
بها

١٢٦

حج  
الجزء الأول من  
الجزء الثاني  
على سبيل  
الانتقال  
والخروج من  
الجزء الأول

لو كان العذر مبدلاً عن الفعل ليسقط به أي بالبدل الفعل المبدل  
كسائر الأبدال فما هنا تسقط به البدلات كالتيتم فإنه يسقط به  
الوضوء وليس كذلك به هنا فإن الصلوة لا تسقط حتى قال أنه تيمم آخر  
والجواب عما قيل في البدل منع الملازمة في قوله أنه لو كان العزم  
بدلاً يسقط بالمبدل بأننا لا نسلم لزوم سقوط المبدل لكون العزم بدلاً  
بل نقول الملازمة سقوطاً الوجوب أي وجوب المبدل عند ثبوت  
العزم بدلاً وقد التزموا أي سقوط الوجوب في تلك الحين وأما في الآخر  
فلا بدل وبعض الحنفية قالوا في الاستدلال بروايتهم لبعض الشافعية  
لو كان الفعل واجباً أولاً أي في أول الوقت عصي المكلف بتأخير  
أي بتأخير الفعل عن أول الوقت لأنه ترك الواجب وهو الفعل في وقت  
وهو أول الوقت فنثبت أنه واجب في آخر الوقت قلنا في الجواب عن  
استدلال بعض الحنفية لزوم العصيان بتأخير الفعل عن أول الوقت لكون  
الفعل واجباً في أول الوقت ممنوعاً وإنما يلزم العصيان بالتأخير  
لو كان الفعل الواجب في أول الوقت مضيقاً ولم يجب الفعل به هنا  
مضيقاً بل إنما وجب موسعاً فلا عصيان لتوسيع وقته فلا دأر في  
آخره كالاداء في أوله في عدم العصيان مسألة السلب في الواجب  
الموسع الجزء الأول من الوقت عينا بعينه بلا انتقال السببية إلى جزء  
آخر من الوقت عند الشافعية وهو مختار ابن الهمام من الحنفية للسبق  
أي سبق الجزء الأول على سائر الأجزاء في التخيير وعند عامة الحنفية





فعلم ان كلا من الاجزاء سبب كالاول واذا ليس سببا علنا فهو سبب على تقدير  
ويمكن ان يقال في جواب هذا الاستدلال انه اى وسط الوقت الذي  
اسلم الكافر وبلغ الصبح فيه الجزر الاول من الوقت في حقهما اى في حين  
الذي اسلم والصبح الذي بلغ فصار السبب هو الجزر الاول فتدبر لعله  
اشارة الى رد الجواب بان الشافعية انما يقولون بسببية الجزر الاول من  
السببية اول الاوقات بالنسبة الى المدرك فليس الوسط باول الاجزاء  
الذي هو سبب عند الشافعية فخرج على مذهب عامة الحنفية صلح عصا  
يومه اى يوم العصر في الوقت الناقص وهو وقت تغير الشمس لان  
السببية قد انتقلت اليه فنقصه اوجب ناقصا وادى كما وجب وكذا  
يصبح عصر امه اى لا يصح قضاء عصر اليوم الاخر لان سببه اى سبب  
عصر الامس اى الجملة اى مجموع الوقت ناقص من وجه اى  
من جهة اشتماله على الناقص وهو الوقت الاخر وكامل من وجه فالواجب  
لا يكون ناقصا من كل وجه فلا يتأدى عصر الامس الذي سببه ناقص  
من وجه وكامل من وجه بالناقص من كل وجه وهو الوقت الاخر الذي  
هو ناقص من كل الوجوه واعتراض على دليل عدم صحة عصر الامس  
في الناقص بلزوم صحته اى عصر الامس اذا وقع بعينه اى بعض  
عصر الامس في الوقت الناقص بعينه اى بعض عصر الامس في  
الوقت الكامل فانه ادى كما وجب لان سبب جملة الوقت وهو متضمن  
للكامل والناقص فيكون الواجب ايضا كذلك مع انه لا يصح تعديل





وقت كسائر الاوقات وانما لزم النقص في الاداء اى اداء الصلوة  
دون القضاء بالعرض اى بواسطة امر عارض و هو كون  
هذا الوقت ظرفا لعبادة الكفار فيحصل هذا النقص في الاداء لئلا  
يحرم عن الاداء لشرفه اى لشرف الاداء على القضاء ودون غيره  
اى غير الاداء يعنى لا يتحمل هذا النقص في غير الاداء و هو القضاء لعدم الشرف  
وكون وقتة موسعا فلا ضرورة في القضاء في الناقص مع القدرة على  
الكامل و صلوة المسلم في ناقص غير اليوم الذي استسلم فيه قضاء فلا يتحمل  
النقص فيه فلا يصح في الناقص مسئلة لا ينفصل الوجوب و هو  
اشتغال ذمة المكلف بشئ من الفعل والمال عن وجوب الاداء و هو  
لزوم تفرغ ذمة المكلف عما اشتغلت ذمته به في الواجب البدني  
كالصلوة عند الشافعية فانهم يقولون انه لا يمكن تحقق الوجوب مع عدم  
تحقق وجوب الاداء في الواجب البدني بخلاف الواجب المالي  
كالزكاة فانها عند ستم قبل التحول كانت نفسها واجبة بالنصاب و  
اداءها فانه يجب بعد التحول بدليل عدم الاثم اى اثم المكلف الذي  
وجب عليه الزكاة بالتأخير من وقت ملك النصاب الى حوالان يحول  
فان مات قبله لا يواخذ بها ولو كانت واجبة الاداء قبل حوالان التحول  
بالتأخير وترك الاداء قبل حوالان التحول والسقوط اى سقوط الزكاة  
عن ذمة المكلف الذي وجب عليه الزكاة بالتعجيل اى باداءها محجلا  
قبل حوالان التحول فية الفرض ولو لم تكن واجبة لم تسقط بالتعجيل فعلم انها





اى احراز عن اللغو اى كون الخطاب لغوا لان النائم غافل غير فاهم  
 للخطاب وخطاب من لا يفهم لغو قيل في التلويح رد الكهف الاستدلال  
 ولقائل ان يمنع عدم الخطاب بان لا نسلم ان النائم لو كان مخاطباً بالاداء  
 يلزم اللغو وانما يلزم اللغو اى كون الخطاب مع النائم لغوا لو كان  
 النائم مخاطباً بالفعل لان اى بان يفعل في حالة النوم وليس كذلك  
 بل هو اى النائم مخاطب به اى بالفعل يعنى بان يفعل بعد الاستيقاظ  
 اى الاستيقاظ كالخطاب للمعدوم فانهم جبروا خطاب المعدوم بخارج على  
 ان المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتى قال شمس الائمة من شرط وجوب الاداء  
 القدرة التي بها يتمكن المأمور من الاداء الا انه لا يشترط وجوده عند الامر بل عند  
 الاداء فان النبي عليه السلام كان مبعوثاً الى الناس كافة وصح امره في حق من وجب  
 بعده ويذكرهم الاداء بشرط ان يبلغهم ويتمكنوا من الاداء والجواب عما قيل  
 في الرد بما نص عليه العلامة قطب الدين الشيرازي في شرح مختصر ابن الجوزي  
 ان الكلام ههنا في الخطاب تخييراً وبوجه ضد التعليق والخطاب بالمعدوم  
 انما يصح تعليقا ولا فرق في هذا الخطاب اى الخطاب التعليق بل هو  
 بغير المكلف والبالغ المكلف والمريض والصحيح والنائم والمستيقظ بخلاف  
 الاول اى الخطاب التخييري فانه يتعلق بالبالغ الصحيح المستيقظ لا بالصبي والمريض  
 والنائم فالخطاب للنائم كالخطاب للمعدوم خطاب تعليقي ولا كلام فيه وانما  
 الكلام في الخطاب تخييراً وهو منفى عن النائم كما هو منفى عن المعدوم فعلى هذا  
 اى على تقدير الكلام في الخطاب تخييراً لو انتبه اى استيقظ الصبي النائم



بعد خروج الوقت بالغلا قضاء اى قضاء الفعل الواجب الذى مضى وقتها  
 وهو نائم كالصلوة التى مضى وقتها وهو نائم عليه اى على الصبي النائم  
 الذى استيقظ بالغلا بعد خروج الوقت كالا حياطا اى الا ان يقضى  
 هذه الصلوة على سبيل الاحتياط بلا وجوب عليه وهو قول بعض المشايخ وفى  
 الخلاصة والمختار ان عليه القضاء ونقله عن ابي حنيفة كذا فى التقرير شرح  
 التحرير وما قيل فى المتنحى للمفتار انى ومحكم الاصول للحافظ امان الله  
 البزار سى استدل لا على انفصال الوجوب عن وجوب الاداء ان الوجوب هو اشتغال  
 ذمة المكلف بالشئ كاذم لا يشك قبل البعثة وقبل الدعوة لعقلية المحسن  
 اى كون احسن عقليا كما هو مذهبنا اى نذهبنا بحقيقة لان استحقاق التو  
 لا ينجلي عن نوع شغل الذمة وليس وجوب الاداء قبل البعثة وقبل الدعوة  
 فانه انما يكون بالطلب هو بالشرع فوجد الوجوب بدون وجوب الاداء  
 فافضل الوجوب عن وجوب الاداء فيرد عليه اى على ما قبل انه اس  
 الشأن يلزم ثبوته اى ثبوت الوجوب بدون الشرع ولم يقل به  
 اى ثبوت الوجوب بدون الشرع احدا منا اى من اهل السنة والجماعة  
 وان نسب هذا الى المعتزلة وكيف يقول ثبوت الوجوب بدون الشرع احد  
 وليس لنا اى لاهل السنة والجماعة اصل خامس تثبت به الاحكام سوى  
 الاصول الاربعة ثم اعلم انهم اى الحنفية صرحوا بان لا طلب للفعل  
 فى اصل الوجوب بدون وجوب الاداء بل هو اى اصل الوجوب مجرد  
 اعتبار من جانب الشارع ان فى ذمته اى ذمة المكلف جبرا لا اختيارا

قوله اى على الصبي النائم  
 ان الحنفية مع وجوبه فانما ان الوجوب  
 فافضل الوجوب عن وجوب الاداء ان  
 بول الوقت اصل الوجوب ان  
 يتبين فافضل الوجوب ان  
 يكون الطلب مع المطلوب ان  
 يمكن التصديق ليس الا اصل الوجوب  
 وقد فقه انه لا طلب فيه ان  
 من وجوبه انما لا يطلب  
 ان الطلب  
 فافضل الوجوب عن وجوب الاداء  
 يتبين ان الطلب كذا ان  
 المطلوب كذا فافضل الوجوب  
 السبب فافضل الوجوب  
 قوله بان لا طلب به  
 والقول بان الطلب فى الدين  
 الموجب موسع الى حلول الدين  
 وكذا لا يضر لانه

لقاسا الحكم المسمى  
 فى القول بان لا طلب به  
 انما قبل ان لا طلب به  
 فى القول بان لا طلب به  
 انما قبل ان لا طلب به  
 فى القول بان لا طلب به  
 انما قبل ان لا طلب به

فقه الفقه واه واه واه  
 انه يفتي في كل وقت  
 قبل الحول تحقق السبب  
 بالنصاب والحق السبب  
 لا بعد الحول وفي السبب  
 اختار الحديث لبيان  
 سخافات ما ذكره من احوال  
 وفي الزمان تحقق  
 بمراتب السبب  
 فانه ان كان في الزمان  
 كمن يشرك في الجاهل  
 القضاة من الجاهل  
 انما هو في الجاهل  
 من الجاهل

الفصل الرابع وأورد على ما صرحوا به أن أصل الوجوب للصلوة في أول الوقت  
 وأصل الوجوب للزكاة في أول الحول والصلوة في أول الوقت والزكاة  
 في أول الحول تسقطان الصلوة والزكاة الوجهين فلم يبق الطلب في  
 أصل الوجوب كيف تسقطانهما لأن الفصل بلا طلب كيف يسقط الوجوب  
 فان استقام الواجب فرع لوجود الوجوب وهو أي الوجوب انما يكون  
 واجبا بالطلب واذا لم يوجد الطلب كما صرحوا فلا وجوب فأي شيء يسقط  
 بالفعل وأيضا قصد الامتناع بالفعل الوجوب انما يكون بالعلم  
 به أي بالطلب يعني طلب ذلك الفعل الواجب فحيث لا طلب لا قصد لا  
 فكيف يسقط الواجب بالفعل والجواب عن الايراد المذكور انما لا تسلم ان  
 الواجب انما يكون واجبا بالطلب فقط بل قد يكون واجبا بالسبب  
 أي بتحقيق سبب في ذلك الوجوب ايضا والشيء قد يثبت في الذمة ولا يطلب  
 كالدين المؤجل أي الدين الذي قدر له الاجل فانه ثابت في الذمة وغير  
 مطلوب بدون مقتضى الاجل والثوب المطاير أي الثوب الذي طارته الريح  
 والقنة إلى دار انسان او حجرته لا يعرف مالكه أي لا يعرف ان هذا الثوب  
 مملوك أي شخص فانه مشغول الذمة ولا طلب لعدم العلم بالمالك وانما قيد  
 بقوله ما لا يعرف مالكه لانه اذا علم المالك فلا دوار واجب والامتناع  
 متفرع على العلم بقبوله أي بثبوت الوجوب لا على العلم بثبوت طلبه  
 فان يفتي في السقوط سبق الطلب اقول فقه المقام أي فهم المقام وتحقيقه  
 ان لا انطاب وضع بالسياسة أي ببيان ان هذا سبب لذلك كذا وكذا



سبب لوجوب صلوٰۃ الظهر فهذا الخطاب للوجوب اى لكون السبب في  
ذمة المكلف وخطاب تكليف اى يقصد به تكليف المكلف بالافتقار اى بالطلب  
ايقاع الفعل واذا كان الخطابان مختلفين فيجب ان يكون الثابت باحدهما  
اى باحد الخطابين غير الثابت بالآخر اى بالخطاب الآخر والا اتحد فثبتت <sup>الفعل</sup>  
حقا موكدا على الذمة اى ذمة المكلف من الاول وهو خطاب الوضع وهو  
اى ثبوت الفعل حقا موكدا للوجوب نفسه والطلب بايقاعه اى باليقاع <sup>الفعل</sup>  
في العين اى في الخارج من الثاني هو خطاب التكليف فعلم ان الوجوب شيء  
ووجوب الاداء شيء آخر سوى الوجوب يفصل احدهما عن الآخر وعلم ايضا  
ان لا طلب للفعل في الاول اى في وجوب نفسه بل الطلب للفعل في الثاني  
اى في وجوب الاداء ولا اى وان لم يكن كذلك بل كان الطلب في الوجوب  
دون وجوب الاداء فيكون المفهوم من خطاب الوضع الطلب دون خطاب  
التكليف لزم قلب الوضع اى عكس ما وضع شيء له فان وضع حكم  
التكليف لان يومر بالتفريق عن ذمته وهو مساوق للطلب والسببية  
الا للشرعية المحض بان عند وجود سبب يكون المكلف مشغول بالذمة  
بالفعل بدون الطلب في الحال فلو عكس الامر انعكس الوضع فتلا بد  
لعله إشارة الى ان هذا الفقه مخالف لمن يرجع الخطاب الوضعي الى الخطاب  
التكيني ولا يفرق بينهما مسألة الاداء فعل الواجب في وقت  
اى وقت هذا الواجب المقدار له اى لهذا الواجب وخرج به لم يقدر  
وقت كالنوافل المطلقة فانها لا تصنف بالاداء ولا بالقضاء بخلاف النوافل

سبب لوجوب صلوٰۃ الظهر  
هذا الخطاب للوجوب  
اى لكون السبب في  
ذمة المكلف  
وخطاب تكليف  
اى يقصد به  
تكاليف المكلف  
بالافتقار  
اى بالطلب  
ايقاع الفعل  
واذا كان  
الخطابان  
مختلفين  
فيجب ان  
يكون  
الثابت  
باحدهما  
اى باحد  
الخطابين  
غير الثابت  
بالآخر  
اى بالخطاب  
الآخر  
والا اتحد  
فثبتت  
الفعل  
حقا موكدا  
على الذمة  
اى ذمة  
المكلف  
من الاول  
وهو خطاب  
الوضع  
وهو  
اى ثبوت  
الفعل  
حقا موكدا  
للو جوب  
نفسه  
والطلب  
بايقاعه  
اى باليقاع  
الفعل  
في العين  
اى في  
الخارج  
من الثاني  
هو خطاب  
التكليف  
فعلم ان  
الوجوب  
شيء  
ووجوب  
الاداء  
شيء  
آخر  
سوى  
الوجوب  
يفصل  
احدهما  
عن الآخر  
وعلم  
ايضا  
ان لا طلب  
للفعل  
في الاول  
اى في  
وجوب  
نفسه  
بل الطلب  
للفعل  
في الثاني  
اى في  
وجوب  
الاداء  
ولا اى  
وان لم  
يكن  
كذلك  
بل كان  
الطلب  
في  
الوجوب  
دون  
وجوب  
الاداء  
فيكون  
المفهوم  
من  
خطاب  
الوضع  
الطلب  
دون  
خطاب  
التكليف  
لزم  
قلب  
الوضع  
اى عكس  
ما وضع  
شيء  
له فان  
وضع  
حكم  
التكليف  
لان يومر  
بالتفريق  
عن  
ذمته  
وهو  
مساوق  
لطلب  
والسببية  
الا للشرعية  
المحض  
بان عند  
وجود  
سبب  
يكون  
المكلف  
مشغول  
بالذمة  
بالفعل  
بدون  
الطلب  
في  
الحال  
فلو  
عكس  
الامر  
انعكس  
الوضع  
فتلا بد  
لعله  
إشارة  
الى ان  
هذا  
الفقه  
مخالف  
لمن  
يرجع  
الخطاب  
الوضع  
الى  
الخطاب  
التكيني  
ولا يفرق  
بينهما  
مسألة  
الاداء  
فعل  
الواجب  
في  
وقت  
اى  
وقت  
هذا  
الواجب  
المقدار  
له اى  
لهذا  
الواجب  
وخرج  
به  
لم  
يقدر  
وقت  
كالنوافل  
المطلقة  
فانها  
لا تصنف  
بالاداء  
ولا  
بالقضاء  
بخلاف  
النوافل

الموقفة كالسنن الرواية وصيام ايام البيض والست من اشوال فلها  
بالاداء والقضاء وفسر بن الهام في التحرير الوقت المقدرة له شرعا بقوله  
وغيره ليشمل الواجب المطلق والوقت شرعا واما كون العمر وقتا للنواقل  
المطلقة فمن اقتضاء العمل بالسنن تقدير الشرع خرج به ما قدر له وقت لا شرعا  
كالزكاة او عيّن لها الامام شهر الكذا ذكر القاضي عند في شرح المختصر لكن قال  
القناري في شرح اشرح ثم التقييد بقوله شرعا ينبغي ان يكون للتحقيق دون  
الاختراز عما ذكره الشارح لان ايتار الزكاة في شهر الذي عينه الامام اداء قطعاً  
اللهم الا ان يقال المراد انه ليس اداء من حيث وقوعه في ذلك الوقت بل  
في الوقت الذي قدره الشارع حتى لو لم يكن الوقت مقدراً في الشرع لم يكن  
اداءه كالنواقل المطلقة بل التذور المطلقة واما على ظاهر كلام المصنف اى  
ابن الساجب فهو اختراز عما اذا عين للمكلف قضاء الموسع وقتا وفعله فيه  
وما قيل انه اختراز عن الصلوة الفاسدة في وقتها بعيد جدا ومبنى على ان  
شرعا متعلق بفعل لا بالمقدراى فعل محال كونه مشروعا انتهى وذكر القائل  
ميرزا جان في حاشية شرح المختصر او قدر لا شرعا كالزكاة يعين له الامام  
شهر اى وقوعه في ذلك الشهر المخصوص من حيث انه عين له الامام ليس  
اواؤ والنكان وقوعها فيه من حيث انه من اجزاء ايتار الزكاة اوار انتهى  
وقيل في التحرير بن الهام وهو اى فعل الواجب في وقت المقدرة تسام  
بالنسبة الى الوقت فانه لا يشترط لكونه اداء وجود جميعه في الوقت بل  
الشرط ابتداء اى ابتداء فعل الواجب في وقت المقدرة له شرعا غير المعمر

قوله ثم عاين  
 كون الزكاة يعين له  
 اللام ثم اثنى من حيث  
 خصصه عن ذلك الشرح  
 ليس بدار والا كان  
 بعد قضاء الامور  
 قوله وقيل  
 القائل ابن الهيثم  
 ٤٨



كما لتحريمه عند الحنفية في صلاة العصر فلو وقعت التحريم في صلاة العصر  
 في الوقت وباقي الصلوة في غير الوقت فهي اداء والركعة عند الشافعية  
 في صلاة العصر والفجر فلو وقعت الركعة في الصلوتين المذكورتين في الوقت  
 وباقي الصلوة في غير الوقت فهي اداء هذا على ما هو الاصح الا وجه عندهم كما  
 ذكره النووي وغيره والاشئ المحيط الصلوة الواحدة بجوزان يكون بعضها  
 اداء وبعضها قضاء كصلوة مصلي العصر غربت الشمس عليه في خلال صلوة  
 وسبقه الى هذا الناطق ايضا وذكر ابو حامد من الشافعية انه قول عامة الشافعية  
 قيل وهو التحقيق اعتبار الكل جبر بزمانه وعلى هذا فلا يكون في العبارة تسأل  
 كذا في التقرير ومنه امي من الاداء الا مما ذكره كما صرح به القاضي عضد في  
 شرح المختصر حيث قال ان الاعادة قسم من الاداء في مصطلح القوم وان وقع  
 في عبارات بعض المتأخرين خلافه وذكر السبكي في شرح المنهاج انه مصطلح  
 الاكثرين وقال المحلى في شرح جمع الجوامع وهو ظاهر كلام المصنف صريح فيه  
 ما قال الثعالبي في المستصفى الواجب ان ادى في وقته يسمى اداء وان ادى بعد  
 وقته المضيق والموسع يسمى قضاء وان فعل مرة على نوع من الخل ثم فعل  
 ثانيا في الوقت يسمى اعادة وقال الامام الرازي في المحصول العبادة صحت  
 بالقتل والاداء والاعادة من الواجب ان ادى في وقته يسمى اداء  
 واذا ادى بعد خروج وقته المضيق والموسع يسمى قضاء وان فعل مرة  
 على نوع من الخل ثم ثانيا في وقته المضروب له يسمى اعادة وقال البيهقي  
 وهو ابي الواجب اداء ان فعل في وقته المعين وقضاء ان فعل في غيره

كما لا يخفى ان  
 العبادة التي هي  
 قد وقعت في  
 في الوقت  
 انجب على  
 ان كان  
 من

والا وارسبوقا باوار مختل يسمى عادة وقيل انه قسم ثالث ليس من الاداء و  
لا من انقضاء وعليه شي البيضا في المنهاج تاسيا لصاحب الساجد في المنهاج  
العبادة ان وقعت في وقتها المعين ولم يسبق باوار مختل فاوار والا  
فاوار وفي الساجد الاثنيان بالعبادة خارج اوقاتها يسمى قضاء وفي اوقاتها  
اما ان يكون مسبوقا باوار مختل ويسمى عادة او لا يكون ويسمى اوار وذكر  
التفتازاني في شرح الشرح وظاهر كلام المتقنين والمتأخرين انها ايام الاداء  
والقضاء والاعادة اقسام متباعدة وان ما فعل ثانيا في وقت الاداء ليس  
باوار ولا قضاء ولم نطلع على ما يوافق كلام الشارح اى القاضي عسكرا  
نعم كلام الامام الغزالي ان الاداء ما يؤدى في وقتها يشعر بذلك ولو لم  
يناقش في اطلاق التاوية على الاعادة ولو سلم فحمل كلام المصنف عليه  
ظاهر ظهور ان اولا في تفسير الاداء مقابل لثانيا في تفسير الاعادة وهو متعلق  
بفعل قطع انتهى وتعبه الفاضل ميرزا جان بماضه البيضا وفي مرصاوه  
وقال واما ان حمل كلام المصنف عليه كلف ظاهر ظهور ان اولا في تفسير  
الاداء مقابل لثانيا في تفسير الاعادة وهو متعلق بفعل قطع فالامر فيه  
بين بعد تحقق عمدة الشارح ان الاصطلاح الشائع في لفظ الاداء ما ذكره  
فتاوى انتهى وهو اى الاعادة الفعل فيه اى في وقت المقدرة شرعا  
ثانيا اى مرة اخرى خلل واقع في فعله اولا وهو المشهور عند الشافعية  
وهو الذى جزم به الامام الرازي ورجحه ابن الحاجب في مختصره وترد فيه  
السبب في جميع الجوامع وفسر القاسم ابو بكر والمجلى السجل بصوات شرط

قوله نحن المراد  
بالمختل بالوثر  
نقصا في الصلوة  
يجب به سجود  
السلامة لا في  
بترك ركعتين أو  
ثلاث أو أربع  
فقد العلم  
درست  
ثم عاين  
انتم  
ثم عاين



اوركن وقيد ابن الهام في التحريم بغير الفساو كترك ركن وبغير عدم صحة  
 الشرع لفقد شرط مقدور من طهارة او غير ما وقيل لعذر وشبهه الا بهر  
 في حاشية شرح المختصر العذر بما ينقطع به الصوم فمن صلى منفردا ثم صلى  
 بالجماعة ثانيا كان اداء الصلوة ثانيا اعادة على التعريف الثاني لان  
 طلب الفضيلة عذر لا على التعريف الاول او لم يكن في اداءها اول خلل  
 ولما كان الظاهر حيث ان يقع الواجب ما دعى اولاً ويكون ما دعى ثانياً  
 نفلاً فلا تكون الاعادة واجبة ولذا صرح غير واحد من شراح اصول فخر الاسلام  
 بان الاعادة ليست بواجبة بل باللول يخرج عن العهدة والكنان على وجه  
 الكراهية على الاصح وان الفعل الثاني بمنزلة الجبر كالجبر بسجود السهو فلا يكون  
 واجبا قال وكذا صح ان اى الاعادة وتذكير الضمير لكون الاعادة مصداقاً  
 وفي المصدر روى الترمذي التانيث والتذكير واجب ذكر ابن امير الحاج  
 في التقرير الاوجه الوجوب كما اشار اليه في الهداية وصرح بعضهم كاشغ  
 حافظ الدين في شرح المنار وهو موافق لما روى عن السرخسي وابي اليسر  
 من ترك الاعتدال يلزمه الاعادة وزاد ابو اليسر ويكون الفرض الثاني على  
 يد خلل في تقسيم الواجب انتهى والقضاء فعله اى فعل الواجب بعد اكم  
 بعد وقت المقدور له شرعاً استدراكاً لما فات عملاً اى قصده انما اذا تركه  
 مع تذكره او سهواً يتمكن الفاعل من فعله كالمسافر اى كصوم المسافر  
 فانه قادر على ان ياتي بالصوم في رمضان وليس له مانع شرعى لا غير شرعى  
 يمنع عن الصوم او لم يتمكن الفاعل من الفعل لما منع بينه عن الفعل

قوله والاصح انه يتوقف  
 على وجوب الاعادة فيكون  
 في واحد من شيئين  
 فخر الاسلام  
 بانها ليست واجبة بل  
 عن العهدة بالاول والثاني  
 كما في السجود عليه السلام  
 ولا قضاء في تركه

١٣٩

السرخسي والابو اليسر الى الوجوب  
 على قول ابو اليسر يكون الفرض  
 هو الثاني وعلى قول السرخسي  
 في الاول والثاني ان الفرض  
 هو الاول او اعمد المستحب  
 فترى ان الركن لا الواجب  
 لكن الاعادة واجب بتدوير  
 بعد كل صلوة او بيت مع  
 كراهية تكرار الاول في وقت  
 الاول ووقت ومن ثم كان  
 اعادة القضاء قضاءً واحداً

نقله الفاضل في بيان  
 الفعل لا يقدم على اقره  
 والوضوح قبل الوقتين  
 من لزمه في وقتين  
 والركعة الاولى  
 جعل وقتها  
 فلا تقسيم  
 في وقتها

شرعا كالحيض فانه مانع عن الصوم والصلوة لم يتمكن المكلف من الصوم  
 والصلوة لاجله او عقلا كالنوم فانه في وقت الفجر مثلا يمنع النائم المكلف  
 عن الصلوة عقلا فالحج الصحيح بعد فساد الحج الاول او حقيقة لاقتضائه موافقة  
 في وقته وهو العمر والقضاء الفعل بعد الوقت قال السيد في حاشية المختصر  
 بخلاف الحج فان وقته مقدر معين لكنه غير محدد وفيوصف به اى بالاداء ولا يؤيد  
 بالقضاء لوقوعه دائما فيما قدر له شرعا ولا انتهى واقره الفاضل ميرزا جان  
 في حاشية شرح المختصر فتسمية حج الصحيح بعد الحج الفاسد قضاء  
 كما وقع في عبارة مشايخنا وغيرهم حجاز من حيث المشابهة مع القضاء  
 في الاستدراك لا حقيقة ومن جعل الاداء والقضاء في غير الوقت  
 بطل لفظ الواجب الواقع في تعريف الاداء والقضاء بالعبادة  
 اى بلفظ العبادة فقال العبادة ان وقعت في وقتها المقدرة شرعا  
 فاوار والقضاء ونص القاضي ابو زيد في التوقيم وصدر الاسلام في  
 شرحه على ان الاداء نوعان واجب ونفل كذا في التقرير وذكر الاسنوي  
 في شرح المنهاج ان الامام ذكر في اول التقسيم ان العبادة توصف بالاداء  
 والقضاء والاعادة ولم يخصها بالواجب ثم قال الواجب ادى في وقته  
 سمي اوار الى آخر ما قال فعلمنا ان ذكر الواجب من باب التمثيل فقط انتهى  
 قال القاضي عسقلاني في شرح المختصر اقول لتقسيم آخر للحكم وهو ان الفعل محمى  
 بكونه اوار وقضاء واعادة انتهى وذكر الابهري في حاشية شرح المختصر  
 قوله لتقسيم آخر للحكم فيه شعار بان الاداء والقضاء لا يختصان بالواجب بل

قدومه بل الحبيب  
وقد عرفت  
عليه هو ابان  
الاداء  
عبد مطلب  
بشرع و القضاة  
بشرع المثل ١٢  
منه  
بج





والقاضي حسين من الفقهاء كما نص عليه السبكي في جمع الجوامع فعليه بعد الجزر  
 لمن موت نفسه فيه سواء كان في وقته المقدرة له شرعا او لا قضاء كان  
 وقته اى وقت الفعل الواجب شرعا بحسب ظنه اى ظن المكلف  
 الظان موت نفسه في ذلك الجزر وقبده اى قبل الجزر الذي ظن الموت فيه  
 ولم يفعل فيما قبله ففعله في غير وقته فان ظنه سبب لتعيين ما قبل ذلك الجزر  
 وقتا له شرعا او البشارة جعل ظن المكلف مناطا لاحكام الشرعية وفعله  
 في غير وقته المقدرة له شرعا قضاء ولا ادوار قال الا يدى الاصل بقاء جميع الوقت  
 وقتا للاوار كما كان ولا يلزم من جعل ظن المكلف موجبا للعصيان باق خسر  
 مخالفة هذا الاصل وتضييق الوقت بمعنى انه اذا بقى بعد ذلك الوقت كان  
 فعل الواجب فيه قضاء ولا يلزم من عصيان المكلف بتأخير الواجب  
 الموسع عن اول الوقت من غير عزم عند القاضي ان يكون فعل الواجب بعد ذلك  
 الوقت قضاء ثم قال وهو في غاية الاتجاه ورد بالفرق بانه لم يلزم كونه قضاء  
 بهنا لان الوقت لم يميز بضيقة بالنسبة الى الظنه بهنا بخلافه ثم نعم لو كان كونه  
 قضاء مبنيا على اذن العصيان يتا في الادوار لا تخبر ما ذكره كذا ذكر التقدير في  
 شرح المشرح لكنه ليس كذلك على ما ينظم من شبهة كذا قال العلوي في حاشية  
 شرح المشرح ويرد عليه اى على القاضي اعتقاد المكلف انقضاء  
 الوقت اى انقضاء وقت الفعل الواجب بعد مجيء قبل دخوله اى دخول  
 الوقت والحال انه لم يجز فضلا عن الانقضاء واخر الفعل ولم يشغل  
 فانه يصح اتفاقا فاذا بان اى ظهر للخطأ اى خطا اعتقاد و بان ظهر



ان الوقت كان لم يجز فلم ينقض بل الآن جاز وفعل المكلف المعقب  
 لا نقض الوقت بعد ظهور الخطأ والفعل كالصلوة في الوقت المقدرة  
 شرعا فهو اى الفعل المذكور اداء اتفاقا بين الجمهور والقاضي بلا خلاف  
 فلا اثر للاعتقاد البين خطاؤه ذكره الا بهرسي في حاشية شرح المختصر طاهره  
 انه قياس خلفي اى لو كان في الفعل في الوقت المشرع اولا مع تأخير  
 عن الوقت المظنون قضاء لزم ان يكون قضاء ايضا لو اعتقد انقضائه  
 الوقت واللازم باطل بالاتفاق فكذلك المشرع انتمى وتوضيحه انه لو صح اليه  
 المذكور لكون فعل الطان في الوقت قضاء لزم ان يكون فعل <sup>للمعقبة</sup> هذا  
 ايضا قضاء فانه يجزى منه كما يجزى في ذلك بان يقال وقت فعل <sup>للمعقبة</sup> هذا  
 شرعا بحسب اعتقاده قبل هذا الوقت ولم يفعل الفعل المذكور قبل هذا الوقت  
 بل فعله في هذا الوقت ففعله في غير وقته وهذا هو القضاء والتالى باطل  
 فالقدم مشكك اقول الفرق بين ظن الموت واعتقاد انقضائه الوقت  
 بين فان في الاول اى في ظن الموت اعتقاد عدمه الوقت مطلقا  
 لا لاداء ولا للقضاء وفي الثاني اى اعتقاد الانقضاء اعتقاد عدمه  
 وقت الاداء لا اعتقاد عدمه الوقت مطلقا فالاول متضيق من كل  
 وجه من الاداء والقضاء وبعد التضييق كذلك لا يكون اداء بخلاف الثاني  
 فانه ليس بتضييق من كل وجه بل هو متضيق في اعتقاده من وجه الاداء دون  
 وجه القضاء وبعد التضييق كذلك يكون اداء لا قضاء فتأمل اشارة  
 الى ان الفرق غير نافع في كون الفعل في الاول قضاء وفي الثاني اداء

قوله فتأمل ان  
 هذا الفرق غير نافع لان  
 الاتفاق على جعل الدين  
 مع بطلان التضييق  
 في الاول والتضييق  
 فيما اعتقد انقضائه  
 وقت في الوقت ويصح

١٢٣

بان العيان لا ينافي  
 الاداء كما لو اقر في الثاني  
 بان الظن معتبر في كل  
 قضاء واداء فلا جبر  
 به فتدبر  
 مسند رجب  
 تعالى





العادى وانه عيب والحيب على الحكيم تعالى شأنه غير جائز فكون تكليف  
 محال لا يؤدى بهذا الشرط الى التكليف المحال واذا جعل الشرط لنفس سلامة العا<sup>قبة</sup>  
 فى الواقع فلم يؤد الى التكليف المحال لان سلامة العاقبة وان لم تكن <sup>مختارة</sup> <sup>مختارة</sup>  
 للمكلف لكنها غير محتتمة الوقوع فليس التكليف بشرط تكليف بالمحال حتى يؤد  
 الى التكليف المحال يقتضى هذا القول التحديد بين محكم اى جائز وهو التاخير  
 حال السلامة وممتنع اى محال وهو التاخير عند عدم السلامة لاستحالة  
 الشروط عند عدم الشرط وهو اى التخيير بين ممكن وممتنع محال والمحال معدوم  
 فهو يرفع حقيقة التخيير فيكون واجبا معينا لا خيرا وعدم التخيير يرفع حقيقة  
 التوسع لان الموسع مندرج تحت النحر وكان الكلام فى الواجب الموسع فتد<sup>رك</sup>  
 اعلم اشارة الى انه منقوض بالواجب العمرى ومنقوض بالتخيير بين الصوم  
 الاطعام فان الغنى ان تحقق فالاطعام ممكن وان لم يتحقق فهو ممتنع وفوق  
 ابن الحاجب بين ما وقته العمر اى الواجب الذى وقته تمام العمر  
 كالحي فيعصى بالتاخير والكان مع ظن السلامة والموت فجارة وبين  
 غيره اى غير ما وقته العمر وهو الواجب الموسع فلا يعصى المكلف ان اخره  
 الوقت مع ظن السلامة ومات فجارة حيث قال فى المختصر وهذا بخلاف ما وقته  
 العمر فانه لو اخر ومات عصى والا لم يتحقق الوجوب انتهى ليس بسديد لان  
 الوجوب مشترك بين الواجب العمرى والواجب الموسع فان كان <sup>الصحيح</sup> <sup>الصحيح</sup>  
 فى الاول الوجوب فينبغي ان يعصى بالثانى ايضا وعذر الجماعة بان فى الواجب  
 الموسع بان الموت فجارة ليس بصنع منه بل هو مفوت للواجب ولم يذكر





بالتأخير مع الموت فحجارة أو لا تأثم بأخبارها وما لبشرط سلاقة العاقبة فيلزم  
 التكليف بالمحال كما في غيره وعلى تقدير عدم الفرق لا يعصم الدليل الدال  
 على جواز التأخير فيما وقته ليس تمام العمر ولكن المصنف لما اختار الفرق بينها  
 توجب عليه النقض بالموسع الذي وقته تمام العمر فتعدي لدفعه بأن الموت  
 الذي وقته العمر لو جاز له التأخير أبدا واذامات لم يعصم لم يتحقق الوجوب أصلا  
 بخلاف الظاهر مثلاً فان جواز تأخيرها إلى ان يتحقق وقته فلا يرتفع الوجوب كذا  
 ذكر السيد قدس سره قال القراماغي اقول اذا فرض وقوع الحجارة قبل وقت  
 التحقيق فلو جاز له التأخير واذامات لم يعصم لم يتحقق الوجوب أصلاً فالأصل  
 ان يقال ترك الظاهر في الصلوة المفروضة ليس تركها في جميع الوقت المقدر  
 له شرعاً فلم يتحقق العصيان اذ لم يترك الواجب في جميع وقته وهذا بخلاف  
 ما وقته العمر اذ ترك بالحجارة لانه ترك في جميع الوقت المقدر له شرعاً لانه  
 تمام عمره واعترض عليه السيد رحمه الله موافقاً لما ذكر في بعض شروح المنهاج  
 من ان الفرق المذكور لا يقدح فيما ذكرنا من الدليل المشترك بين الصورتين  
 غاية انه يعارضه في هذه الصلوة فلا يتحقق فيها مقتضى احدهما لمقاومته كل منهما  
 الآخر ثم قال والذي يمكن ان يقال في توجيهه هو ان المعارض اعني ارتقاء  
 الوجوب دليل قطعي وما ذكرتموه ظني فعمل به فيما عدا صورة المعارضة فيها  
 يتعين اعمال المعارضة القطعية وونه اقول ما ذكر من الدليل قطعي لقطعيته مقدماً  
 على ما لا يخفى واما المعارض فليس تمام سيما ان يكون قطعياً مفيداً للعلم وذلك  
 لانه لا يلزم رفع وجوبه لانه ما تركه في جميع الوقت المقدر له شرعاً بحسب الظن

اذا الوقت بحسب ظنه ازيد من هذا مسئلة اختلف في وجوب القضاء  
 هل هو باجر جديد غير امر وجب الاداء به وعليه اى على وجوب القضاء  
 باجر جديد الاكثر اى اكثر الاصوليين كما نص عليه ابن الهمام في التقرير ومنهم  
 اصحابنا العراقيون وصاحب الميزان وعامة الشافعية والمعتزلة كما نص عليه  
 ابن امير الحاج في التقرير ويؤيد سبب الامام في المحصول والاروى في حال  
 وصاحب التحصيل كما نص عليه الاسنوى ومختار ابن حبيب في المختصر  
 او بما اى باجر يوجب الاداء وهو اى وجوب القضاء باجر يوجب الاداء  
 المختار لعامة الحنفية كالقضى الى زيد ونحو الاسلام وشمس الائمة السرخسي  
 ومتابعيهم وبه قال بعض الشافعية والحنابلة وعامة اهل الحديث كما نص عليه  
 ابن امير الحاج في التقرير شم هذا الاختلاف الواقع في ان وجوب القضاء  
 باجر جديد او باجر سابق في القضاء بمثل معقول اى مثل يدرك العقل <sup>لثمة</sup>  
 للفائت كالصلوة للصلاة والصوم للصوم فقط ووجوب القضاء بمثل  
 غير معقول فانه لا يجب الا بدليل آخر بالاتفاق كما صرح به البعض كشرح  
 البديع وصاحب الكشف وصاحب التلويح وصاحب التحرير او في  
 القضاء مطلقا سواء كان بمثل معقول او بمثل غير معقول كالغذية للصوم  
 كما هو الظاهر من الملاقاة لائمة الاصول كفتح الاسلام وشمس الائمة السرخسي  
 والدليل للاكثر ان وجوب القضاء لو كان باجر يوجب الاداء فاقضه هذا  
 الامر للقضاء كما يقتضيه الاداء فيكون صوم يوم الخميس الذي هو امر باجر الصوم  
 يوم الخميس مقتنيا لصوم يوم الجمعة الذي هو قضاء عن صوم يوم الخميس وعده



اقتضاء صوم يوم الخميس صوم يوم الجمعة بديهي والا اسي وان  
 لم يكن عدم الاقتضاء المذكور بديهي كان الصوم في يوم الجمعة اذ  
 برسه لا قضاء ولا ازال فان الاداء فعل الواجب في وقت المقدرة شرعا  
 واذا كان كلام الشارع صوم يوم الخميس مثلا مقتضيا للصوم يوم الجمعة  
 هذا الكلام في قوة قولنا صوم يوم الخميس او يوم الجمعة وهو تخيير بينهما فيدل  
 على كون يوم الجمعة ايضا وقتا للصوم وسواء للصوم في يوم الخميس لان  
 النص كما يدل على يوم الخميس يدل على صوم يوم الجمعة فلا يصح المكلف  
 بترك الصوم يوم الخميس كما لا يصح بترك الصوم يوم الجمعة وبذا باطل فوجوب  
 القضاء بامر لوجوب اداء ايضا باطل وهذا الدليل للاكثر انما يتيم لو كان  
 عامة الخفية ادعوا الا انتظام حفظا اسي انتظام وجوب القضاء في  
 لفظ لوجوب اداء بان اللفظ الذي في على القضاء بالطائفة <sup>التشخيص</sup> وهو اسي اعادة الا  
 لفظ بعينه من عامة الخفية كيف ولا يلحق بها احاد من الناس فانك  
 باصحاب الايدي الطولية في العلوم ولو كان الدعوى بذالما احتاجوا في اجاب  
 القضاء الى دليل <sup>الامر</sup> وحكم الوجوب قضاء كل واجب كالجمعة والعيد  
 وتكبيرات الفريضة وكل مقصود هم اسي مقصود عامة الخفية من القول  
 بوجوب القضاء بما يوجب الاداء مطالبة شئ تتضمن مطالبة مثله  
 اسي مثل ذلك الشئ عند قوته اسي فرت ذلك الشئ في اجاب الاول  
 الاداء بنص موجب اجاب الثاني اسي القضاء بذلك انص لا ينص  
 فان اسيب الاول يدل على ان ذمة المكلف مشغولة بما اوجب عليه فلا بد

١٢٩  
 فان قيل واما ما قيل من ان مقتضى  
 طرف لا يثبت اختلاف في مقتضى  
 وانما لما صرح به في كلامه  
 وادور على ما بين ايدينا  
 لك كذا في المتن وفيه برفعة  
 الوقت فمقتضى الاداء في وقت  
 يجوز التخيير في الاداء في وقت  
 لا يوجب الوجوب في وقت  
 فانه لا يوجب الوجوب في وقت

من تفرغ الذمة والتفريع اما باتيان ما اوجب او باتيان مثل ما اوجب عند  
فوت ما اوجب نعم معارف القضاء اى الاشياء التى يعرف بها <sup>القضاء</sup>  
بمثل معقول او غيره اى غير معقول يجوز ان تكون تلك المعارف  
غيره اى غير ما يوجب الاداء نصا كان ذلك الغير او قياسا غير النص  
فلا يرد انه اذا اوجب القضاء بما يوجب الاداء فما احتج به الى النصوص الواردة  
في القضاء لان النصوص الواردة في القضاء معارف للقضاء يحتاج اليها  
لمعرفة المثل لا موجبات له لكن الكلام في هذا المقام في اصل سبب الوجوب  
اى في نفس سبب وجوب القضاء وموجبه بل هو امر الاداء الموجب له او امر آخر  
غير امر الاداء فافهم فانه دقيق وما يحجب به عن دليل الاكثر في المشهور  
على ذكره ابن الهمام وغيره ان مقتضاها اى مقتضى صوم يوم الخميس امران  
الاول الصوم فان الرتبة تتضمن المطلق والثاني لونه اى ان الصوم في يوم الخميس فاذا  
عجز المكلف عن الثاني اى كون الصوم يوم الخميس لفوائده اى لفوات الصوم ثم اى  
فقدان مقتضاها صوم يوم الخميس الصوم مطلقا سواء كان في الجمعة او غير الجمعة  
بداهة عدم اقتضاها صوم يوم الخميس عموم يوم الجمعة بل الاقتضاها بين لا يلزم  
كون صوم يوم الجمعة اذ اراد ان وقتها ما يستفاد من القيد وهو قد فسد ففسده في  
غير وقتها وهو الحسن من القضاء ولا سواء اذا لاقتضاها لصوم يوم الخميس  
اولا وبالذات ولصوم يوم الجمعة نيا وبالعرض عند فوت الصوم يوم الخميس  
فلا يكون الصومان مساويين ففي غاية السقوط لانا لا نسلم ان مقتضى  
صوم يوم الخميس امران بل مقتضاها الصوم في يوم الخميس فقط اذ لا وجوب



عالمی رحمہ اللہ منہم  
منہم ۱۲  
حقیقۃً بل بالاعتبار  
لأنہ لا یلزم تعدد الذوات  
وہذا فی الذوات  
ومن اجزاء حوتہا  
عدان من اجزاء حوتہا  
من الذوات والصورۃ  
یعم ان یكون بالکرب الخاری  
فمن الصورۃ

في هذا الأصل وهو ان المطلق والقييد بحسب الوجود شيئان او شئ واحد  
 يصدق عليه المعنيان فانظر الى الاختلاف في اصل آخر وهو ان تركيب  
 من الجنس والفصل وتمايزهما بل هو بحسب الخارج او لمجرد العقل فان  
 قلنا بالاولى كان المطلق والقييد شيئين لانها بمنزلة الجنس والفصل وان  
 قلنا بالثاني فهو الحق كان بحسب الوجود شيئا واحدا كما في شرح  
 في توجيه كلام شارح المختصر وقال الفاضل ميرزا جان في ماشية شرح  
 المختصر اقول لا بد من ان يقال هذه المسئلة مبنيّة على ان المطلق ليس  
 الا المقيّد لان المطلق في الامر ليس الا الموجود في الخارج وهو المقيّد  
 سواء قلنا بوجود الطبيعة لا بشرط شئ وهو المطلق ام لا لكن النزاع في  
 ان ذلك المقيّد بل هو في الخارج شيئان كما في اللفظ والعقل ام  
 واحد يعبر عنه بالمركب اى باللفظ المركب او بالمفهوم المركب الذي كان  
 مدلولاً عليه لذلك اللفظ المركب وهو ما يصدق عليه المطلق والقيّد ونبه  
 بالتعبير عن المقيّد بلفظ ما صدق عليه ثانيا على ان في هذا الشق وهو ان يكون  
 المطلق والمقيّد شيئين في الخارج لا بد ان يصدق المطلق والقيّد على هذا  
 الشئ الواحد لعدم التمايز بين الكل والجزء وكذا بين الجزء والجزء الاشارة  
 انما التمايز بينهما في العقل فيصح الحمل نظر الى الاتحاد وانخرجى ولم يكن  
 المطلق والقيّد عينا الجنس والفصل اذ لا يحصل من الصلوة ومن تقييده  
 بالوقت المعين نوع حقيقة له وسعة حقيقة بل ليس هذا الا تركيبا اعتباريا  
 نه على ذلك بقوله وينظر ذلك اشارة الى انه نظره فان قلت ما صدق عليه



الذي يوجد في النسيج لبس مركب في العقل من بين المفهومين كيف ولو كان  
 كذلك كان تركيب حقيقيا لا انطباقه على وجود خارجي قلت كما ان الجسم موجود  
 في الخارج كذلك الجسم الابيض وذلك مما لا شك فيه وذلك لا يقتضي  
 كون التركيب منها حقيقيا كما في هذا المثل اقول الاظهر في توجيه المخلاف ان  
 المطلق في العباد للوقت هي تلك العباد والوقت غير خارج عنه لكنه محتمل ان يكون  
 مشروطا حتى لا يصبح شرا بانه اذا لم يكن الشارح شرطا في صحة نفسها بل في كمالها  
 فادوات فيه بقي اصل وجودها مع بعض فيه وحينئذ لا يكون المسئلة مسئلة  
 على المخلاف الذي ذكره اذ فيه اجابا او لا فلان بناء العرف واللغة على  
 تلك قيمات الفلاسفة ليس على ما ينبغي واما ثانيا فلانه على ما ذكره كان الحق  
 هو ان القضاء كان واجبا بامر جديد اذ قد تقرر في الحكمة ان لا تناقض بين امر  
 والفعل في النسخ والالم ليصح الحمل على ما قرره في المواقف وحينئذ للعلم  
 بانه لم يجب بامر جديد بل بالامر الاول ان يقول ليس كلامي مبينا على هذا حتى  
 يندفع ما تقرر في الحكمة بل بما قررنا ولا يخفى ان ذلك الاحتمال محتمل صحيح  
 مما ذكره ويحتمل ان يكون مبينا على ما قررنا فلا يحسن الجزم بالاول انتهى اقول  
 روا على من ذهب الى وجوب القضاء بامر جديد بناء على اتحاد المطلق والقييد  
 القيد ههنا اي في صوم يوم الخميس ظروف زمان وهو يوم الخميس  
 واتحاد مقولة متى اي الزمان بالمظروف وهو الصوم ههنا وان  
 صح كما ذهب اليه الفلاسفة فلا يلزم من انتفاء فرد منها اي من مقوله  
 متى انتفاءه اي انتفاء المظروف الذي هو معروض المقولة انتفاءه

ليس يدرك الموجد في هس هو الموجد في الآن وفرد سق قد تبدل وامتبدل  
 زير فاحتاج الطرف مع المظروف لا يدل على ان الطرف لو انتفى انتفى المظروف  
 لا يلزم بطلان ايجاب المطلق من بطلان ايجاب القيد فيحتاج الى امر جديد فليبر  
 ابتداء المسألة على الاتحاد والتعدد فتأمل بعد اشارة الى اننا سلمنا انه لا يلزم  
 انتفاء المظروف عند انتفاء الطرف لكن لا سلم انه لا يلزم بطلان ايجاب المظروف  
 عند بطلان ايجاب الطرف فان الايجاب عند اتحاد الطرف والمظروف واحد  
 لا تعد وفيه في بطلان ايجاب الطرف بعينه هو بطلان ايجاب المظروف فيحتاج  
 في القضا الى ايجاب جديد على مذهب من قال بالاتحاد والتبعية ونوقض  
 هتار الخفية وهو ان وجوب القضاء بامر يوجب الاداء بنذر اعتكاف  
 رمضان يعني من نذر ان يعتكف في شهر رمضان هذا اذا لم يعتكفه  
 اى لم يتحقق له ان يعتكف في رمضان حيث يجب في ظاهر الرواية قضاء  
 اى قضاء هذا الاعتكاف المنذور وهو جديد سوى رمضان آخر حيث  
 لا يصح قضاء هذا الاعتكاف في رمضان آخر ولم يوجب النذر اى لم يوجب  
 نذر الاعتكاف الذي سبب الاداء الاعتكاف الصوم الجديد اذ لو كان موجبا  
 للصوم الجديد كان موجبا للاداء ايضا بالصوم الجديد واذا كان موجبا للاداء  
 بالصوم الجديد لما صح ادائه هذا الاعتكاف مع صوم رمضان والتالى باطل  
 فالقدم مثله فعلم ان موجب القضاء امر آخر غير موجب الاداء والجواب  
 عن هذا النقص ان نذر الاعتكاف كان موجبا له اى للصوم الجديد  
 ولا سلم ان النذر لم يوجب الصوم الجديد لانه اى الصوم الجديد شرطه



اى شرط الاعتكاف لقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بصوم رواه الدارقطني  
 والبيهقي النذر موجب للاعتكاف وايجاب بالشرط موجب لايجاب الشرط  
 فايجاب الاعتكاف يكون موجبا لايجاب الصوم المجدي لكن ما ظهر  
 اشارة اى اثر نذر الاعتكاف في ايجاب الصوم المجدي لما منع عن الظهور  
 وهو اى المانع وجوبه اى وجوب صوم رمضان قبله اى قبل النذر  
 والا واد اشرف من القصار وادار هذا الاعتكاف المنذور لا يمكن الا في  
 رمضان وفيه الصوم الغير المقصود للاعتكاف فحينئذ ان ادى الاعتكاف  
 فاما ان ترك صوم رمضان وهو طاهر الفساد واما ان يرد الصوم المقصود  
 الذي هو الشرط الى غير المقصود وهو لا حق فلذا عجز الفياض هذا النذر بهذا الصوم  
 التبعي فلما زال المانع بانقضاء رمضان ظهر اشارة اى اثر نذر الاعتكاف  
 في ايجاب الصوم المجدي ولهذا اى ولا جيل انه ظهر اثره لزوال المانع  
 لا يقض النذر المذكور في رمضان آخر ولا في واجب آخر لان الصوم  
 غير مقصود للاعتكاف فيها سوى قضاء رمضان الاول او المصوم في  
 رمضان الاول فيجوز قضاء الاعتكاف في قضاء صوم رمضان الاول  
 اذ اختلف الذي هو قضاء رمضان في حكم الاصل الذي هو رمضان اول  
 فكذلك الاعتكاف صحيحا في رمضان الاول صحيح في قضاءه بصومه هذا  
 اى محذورا مسألة مقدمة الواجب المطلق والمراد بالمقدمة هنا  
 ما يتوقف عليه الشيء وينقسم الواجب بالنسبة اليها الى قسمين لان ايجابه والامر  
 اذا كان متقيدا بما يتوقف عليه فهو الواجب المتقيد كما في قوله تعالى واذا

قوله الاعتكاف  
 المطلق آه  
 عن وجوب اذا  
 كان متقيدا بالشرط  
 كما ان قوله لا يعتكاف  
 واجبا بالشرط  
 في حكمه

١٥٥  
 عقيب من الالات  
 فالواجب بغير قيد  
 ١٢٠

(بند)

نفوساً للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا<sup>سلك</sup> ذكر الله فيها ايجاب السعي الى ذكر الله<sup>سلك</sup>  
 اى صلاة الجمعة وخطبتها لهذا اذا لم يكن مقيداً به فهو الواجب المطلق اى  
 بالنسبة الى ما لم يقيد به وان كان مقيداً بالنسبة الى مقدمة اخرى كما في  
 قوله تعالى اقم الصلاة لذكر الشمس فان اقامته الصلاة راجعة مطلقة بالنسبة الى  
 الوعد لعدم تشييده به في الامور<sup>سلك</sup> فلو وقفها عليه ومقيداً بالنسبة الى  
 الوقت الذي قيده به في الامر بها فالواجب المطلق ما لم يقيد ايجابه بما يقف  
 عليه لا ما لم يقيد ايجابه بشئ اصلاً فان ايجاب كل فعل مقيد بقدر وجود محله  
 والقدرة المكننة فيه الى غير ذلك كما قال الابرار في حاشية شرح المختصر وذكر  
 التفتازاني في شرح الشرح قد فسر الواجب المطلق بما يجب في كل وقت و  
 على كل حال فنوقض بالصلاة فزيد في كل وقت قدر الشارع فنوقض بالصلاة  
 المحال فنزى الالمانع وهذا لا يشتمل غير الموقفات كالنية والموقفة والايان  
 المطلقة ولا مثل الحج والزكاة من الموقفات في ايجاب ما يتوقف عليه من  
 الشروط والمقدمات واثبت المحقق الى ان المراد بالطلاق والتقييد بالنسبة  
 الى تلك المقدمة حتى ان الزكاة بالنسبة الى تحصيل النصاب مقيد بقلاب<sup>سلك</sup>  
 والى تعيينه واقراده مطلق فوجب اثباته قال الامام في الحصول الواجب<sup>سلك</sup>  
 هو ما يجب على كل مكلف في كل حال ويلزم منه ان لا يوجد وجوب  
 مطلق اصلاً اذ ما من واجب يجب في كل حال حتى في حال الحيض وقيل  
 ما يجب على كل مكلف في كل وقت وعليه ما عليه كذا ذكر العلوي في حاشية  
 شرح الشرح وذكر السيد الشريف في حاشية شرح المختصر الواجب



المطلق ما لا يتوقف وجوبه على مقدمة موجودة من حيث هو كذلك  
 وإنما اعتبر الحثية لجواز أن يكون واجبا مطلقا بالقياس إلى مقدمته  
 ومقيدها بالنسبة إلى أخرى فإن الصلوة بل التكليف بأسرها موقوف  
 على البلوغ والعقل فهي بالقياس إليها مقيدة وأما بالاضافة إلى الطهارة فتارة  
 مطلقة وبالحكمة الاطلاق والتقييد أمران اضافيان ولا بد من اعتبار الحثية  
 في حدود الاشياء الداخلية تحت المضاف وقد صرح به صاحب الشفا  
 في مباحث الجنب انتهى واتفق العلم رقا بة على أن مقدمته الواجب المقيد  
 بتلك المقدمة ليست بواجبة فلا يلزم من إيجاب صلوة الجمعة وخلقتها في  
 الآية المذكورة إيجاب النذر لها وإنما الكلام في مقدمته الواجب المطلق بل  
 واجبة أم لا فالتحذير هنا ولجبة مطلقا أي سوار كان سببا مقتضيا  
 لوجود السبب أو شرطا أي لا يتأتى الفعل الواجب بدونه ولا يلزم تأتى  
 الفعل الواجب بتأثيره سوار كان الشرط شرعا أي يجعل الشارع إياه شرطا  
 للفعل الواجب كالوضوء فإن الشارع جعله شرطا للصلوة أو عقلا  
 أي يجعل العقل إياه شرطا للفعل الواجب كترك الضد للفعل الواجب فإن  
 العقل يجعل ترك النوم الذي هو ضد لاقامة الصلوة شرطا لاقامة الصلوة  
 أو عادة أي يجعل العادة إياه شرطا للفعل الواجب كغسل جزء من  
 الرأس بغسل الوجه فإن العادة تجعل غسل جزء من الرأس شرطا  
 لغسل الوجه في الوضوء أو غسل الوجه لا يتحقق في العادة إلا مع غسل جزء  
 من الرأس وإن أمكن غسل الوجه عند العقل بدون غسل جزء من الرأس

وهذا يدور في نفس السبب قولنا لا كثر من على ما ذكره ابن الحاجب في المختصر  
 والقاضي عصفه في شرحه وابن الهيثم في التخرير والناج السبب في جمع الجوامع  
 وهو الاصح عند الامام واتباعه والابدي في نفس عليه الاسنوي في شرح المنهاج  
 وقال السيد في حاشيته شرح المختصر يمكن ادراج الاسباب في عبارة المتن  
 في صدر المسئلة فان قوله وغير شرط بينا ولها باطلا في انتهي وقيل مقدمة  
 الحاجب المطلق واجبة في السبب فقط دون الشرط الذي كانت المقدمة  
 سببا لا شرطا وهذا المذهب لم يذكره ابن الحاجب قال العلامة قطب الدين  
 الشيرازي في شرح المختصر هذا مذهب الواقفة وقيل مقدمة الواجب المطلق  
 واجبة في الشرط الشرطي فقط دون الشرط العيني والعاو من السبب وهو  
 مختار صاحب البديع من الكيفية ومختار امام الحرمين من الشافعية ومختار  
 ابن الحاجب من المالكية فيما عدا السبب وقيل لا وجوب مطلقا سواء  
 كانت المقدمة سببا او شرطا قال الاسنوي في شرح المنهاج لا ذكر لهذا في  
 كلام الامام ولا كلام الامام واتباعه لغم حكاية ابن الحاجب في المختصر الكبير والكتابان  
 كلامه في الصيرفي في بيان الاستدلال يقتضيه ان ايجاب سبب مجمع عليه واقرب  
 القاضي عصفه في شرح المختصر والسيد في حاشيته وذكر التفتازاني في شرح  
 الشرح ثم لا خلاف في ايجاب الاسباب كالامر بالقتل امر بضرب سيف مثلا  
 والامر بالاشباح امر بالطعام انما الخلاف في غيره انتهى وذكر الابهري  
 في حاشيته شرح المختصر وقال بعضهم ان كان سببا للواجب فالامر بالواجب  
 يقتضي ايجابه وان كان شرطا فلا وهذا المذهب لم يذكره المصنف في كتابه



وقال آخرون الامر بالواجب لا يتضمن اقتضاء ما يتوقف عليه سواء كان  
 سببا او شرطا شرعيا او عقليا او عاويا وما قيل مقدمة الواجب <sup>الواجب</sup>  
 سببا لا خلافا في وجوبها يرد ما قاله المصنف وما قال صاحب المنهاج  
 وجوب الشيء مطلقا لوجوب وجوب ما لا يتم الا به وكان مقدورا وقيل  
 موجب السبب وان الشرط وقيل لا يفيد انتزعه وقال الفاضل ميرزا حبان  
 في حاشية شرح المختصر في بعض شروح المنهاج الخلاف قد وقع في  
 السبب ايضا وكلام المنهاج صريح في ذلك حيث قال وجوب الشيء مطلقا  
 لوجوب وجوب ما لا يتم الا به وكان مقدورا وقيل لوجوب سبب دون الشرط و  
 قيل لا فيها والقول الثاني مما اختاره المرتضى الشريف رحمه الله ولم يذكره  
 المصنف ووجهه ان حصول السبب واجب عند حصول سببه بخلاف  
 الشروط بالقياس الى شرطه فالسبب شرط تعلقا كانه اريد بالسبب لعله انما  
 لا المتقن في الجملة والفرق ضعيف لاستلزامهما في امتناع تحقق الواجب وهما  
 وهو مناط الوجوب في السبب لا وخل فيه لاستلزام تحققه تحقق السبب  
 والقول الثالث لا تأبى عنه عبارة المتن بل ينبغي حل قوله لا فيها على  
 لغة الوجوب في الشرط الشرعي وغيره مطلقا سواء كان سببا ام لا كما  
 هو الظاهر حتى لا يكون مذهبنا آخر لم يكن مذكورا في الكتب المشهورة فهو  
 المتقناني رحمه الله مع غفلته عن كلام المنهاج غفل عن عبارة الكتاب  
 ايضا انتهى والدليل لنا في تلقائين لوجوب المقدمة مطلقا ان التكليف  
 به اعم بالواجب بدون تكليف المقدمة يؤدى الى التكليف بالحال

رحمة الله عليه  
مكتوبة ١٢  
من ابن الحبيب  
ما في الخبر  
بالاجماع فان  
الوجوب بالوجوب  
اي الاجماع على  
قوله بالاجماع

لأن المقدمة لما لم يجب يجوز عدمها وكون الواجب مع عدم المقدمة محالاً  
والتكليف بالمحال باطل وذكر الامام في الحصول ان الامر بالشئ لو لم يقتض  
وجوب ما يتوقف عليه لكان مكلفاً بالفعل ولو في حال عدمه لانه لا يدخل له  
في التكليف مع ان الفعل في تلك الحالة لا يمكن وقوعه لان الشرط يستحيل  
وجوده عند عدم شرطه فيكون التكليف باذ ذاك تخليفاً بالمحال وقد اعترض  
الامامى ومالك الحاصل ومن تبعهما على تقرير الامام ما اعترض زعموا انه  
لا يحبس عنه وتعقبهم الامامى في شرح المنهاج وحكم بصحة تقرير الامام  
ومنع اعراضهم الا ترى تحصيل اسباب الواجب واجب وسباب  
الحرام حرام بالاجماع وما قيل في الجواب عن هذا الدليل بان يستدل  
ان اراد ان التكليف بالواجب بدون تكليف المقدمة مطلقاً سواء كان بالتكليف  
بالواجب او بغيره يورى الى التكليف بالمحال فلا يقول الخصم بالتكليف بالواجب  
بدون تكليف المقدمة مطلقاً بل يقول بالتكليف بالواجب بدون تكليف  
المقدمة بالتكليف بالواجب وان اراد ان التكليف بالواجب بدون تكليف  
المقدمة بالتكليف بالواجب يورى الى التكليف بالمحال فلا نسلم تاويله الى  
التكليف بالمحال او يجوز ان يكون وجوبها اى جوب المقدمة بعبارة اى  
بغير التكليف بالواجب كالايمان فانه مقدمة للصلاة والزكاة وغيرهما  
من الواجبات وليس وجوبه بالتكليف بالصلاة والزكاة وغيرهما بل هو وجوب  
بنفسه بدلائل غير دلائل تلك الواجبات ففيه اى فيما قيل ان الكلام  
في وجوب المقدمة كان بالنظر اليه اى الى التكليف بالواجب الذى هو

قوله بالنظر اليه  
اعلان الكلام من  
ويجب المقدرة بالنظر  
الى وجوب الواجب  
الذي يذوق المقدرة  
مقدرة له حاصله انه  
اذا كان شيئا ما وجب  
مقدرة وفرضه ان  
لا دليل هناك على  
١٩٠  
وجوبه بل انما يتبين  
وجوبه من ذلك الشيء  
وجوبه باسمه لا بد  
منه  
الحكم المسمى  
بواجب



فقد لا نزاع في ان الواجب ان يتقدم على غيره  
 فيكون الواجب ان يتقدم على غيره  
 فيكون الواجب ان يتقدم على غيره

مقدمة له لا بالنظر الى غيره حاصلة اذا كان شئ ما واجبا وله مقدمة و  
 فرض ان لا دليل هناك على وجوب المقدمة قبل يستلزم وجوب  
 المشي الواجب وجوب المقدمة ام لا فظاهر انه يستلزم وجوب المقدمة  
 والا يلزم ان تكليف بالمال لانه قطع النظر عن وجوبها بدليل آخر بل هو  
 عدم دليل آخر ان قلت كيف تجب المقدمة وهي غير مأمورة ولو كانت  
 واجبة لكانت مأمورة لان الوجوب يثبت بالامر وانه لا يلزم الاخر  
 صريحا قلت لا نزاع في ذلك اى الامر صريحا بان نقول المقدمة  
 واجبة بامر صريح بل المراد من ان المقدمة واجبة بوجوب الواجب  
 انه اى ان وجوب الواجب يستتبعه اى يستتبع وجوب المقدمة في ذاته  
 بوجوب الواجب ومأمورة بامر الواجب وباجملة النزاع في الوجوب الاستتباع  
 للمقدمة لا في الوجوب الصريح لهما ولا يلزم الامر صريحا للوجوب الاستتباع  
 وهو اى المراد المذكور معنى قولهم ايجاب الشرط ايجاب الشرط و  
 لهذا اى لا تتحا والاسباب لا يلزم ترك الواجب مع الاسباب الشرطية  
 الامعصية واحدة بالنظر الى ترك الواجب الاصل بالذات لا المعاص  
 الكثيره بالنظر الى ترك الاسباب والشرائط بل معصية الواجب الاصل  
 منسوبة اليها بالعرض قل اوستا والاوستا مولانا بحر العلوم في شرح  
 هذا الكتاب والظاهر ان المشركين لا ينكرون هذا بل انما انكروا الوجوب صريحا  
 فالنزاع لفظي وان انكروا هذا المعنى فقد ظهر فسادهم انتهى وقال الفاضل  
 سبزانجان في حاشية شرح المختصر فاعلم انه ان كان النزاع في ان الامر شئ

الواجب ان يتقدم على غيره  
 فيكون الواجب ان يتقدم على غيره  
 فيكون الواجب ان يتقدم على غيره

١٤١

ان مقدمة الواجب واجبة  
 مطلقا والثاني هو الحق لان  
 فرض الجحيم يتحقق بكون  
 مقدمة الواجب واجبة مطلقا  
 سواء متحققا به او لم يتحقق  
 او منقوضا به بسبب امر  
 متعلقا به في الدلالة والاشارة  
 لقاسم محمد بن محمد

قوله لو كان صريحا  
 فيه إشارة الى  
 منع دعوى ابن أبي حبيب  
 من لزوم تعقل  
 الشرع عند اللزوم  
 بالواجب لانه يلزم  
 من جعله في الاستصحاب  
 تعقله عند طلب  
 ١٦٢  
 ذلك لتفصيل الكلام  
 الاسم بالشرع  
 والشرع فيه وانما  
 الوجوب مطلقا  
 بين الشرع والوجوب  
 من غير ان يكون  
 تعقلا

بل هو الامر بمقدمته بمعنى ان الخطاب يتعلق به وكان الوجوب المتعلق بالمقتر  
 مقصودا من الخطاب المتعلق بذلك الواجب وهو المستفاد من كلام المصنف  
 اى ابن الحاجب في الدلائل التي ذكرها في ان غير الشرط لا يجب وكذا من جواب  
 وللائل الجمهور حيث قال ان اردت به انه لا بد منه فسلم لكنه غير محل النزاع  
 وان اردت به انه مأمور به شرعا فهو ممنوع وهو المدعى فابن دليله لنتجه  
 فالحق ان مقدمته الواجب في غير الشرط الشرعي لا يجب كما اختاره المصنف  
 واما الشرط الشرعي فيمكن ان يقال ان جعل الواجب مشروطا به وجعله  
 واجبا بنسبة الخطاب المتعلق لوجوبه والكان النزاع في الاعم من ذلك فالحق  
 مع الجمهور ان مقدمته الواجب في الواجب المطلق واجب مطلقا والظاهر ان  
 النزاع في ذلك المعنى الاعم لان غرض المجتهدين انما يتعلق بكون مقدمته الواجب  
 واجبا مطلقا سواء تعلق به الخطاب اصالة ام لا او مقصوده استنباط حكم الوجوب  
 مطلقا انتهى والقائلون بعدم الوجوب مطلقا قالوا الواجب ما يتوقف  
عليه الواجب من المقدمة لزوم تعقل الشخص الامر الموجب له اى  
 لما يتوقف عليه الواجب من المقدمة او لولم يلزم التعقل لادى الى الامر  
 واجبا به مع عدم شعور الامر به الموجب له وهو بداهة الاستحالة واللازم عنى  
 لزوم تعقل الشخص الامر الموجب له باطل لانا نقطع بجواز ايجاب الفعل مع  
 الذبول والغفلة عن مقدماته قلنا في رد هذا الدليل لزوم تعقل الواجب  
 للمشي لوجوبه ممنوع وانما يلزم تعقل الواجب للمشي لو كان وجوب  
 اصالة وبالامر صريحا ووجوب المقدمة ليس اصالة وبالامر صريحا بل



من غير الامر صريحا وهذا الرواج حاصل ما اعترض به العلامة الشيرازي في شرح التلخيص  
 على الاستدلال بهذا الدليل نقده التفتازاني في شرح الشرح بقوله يريد على  
 الاول منع الملازمة وانما ذلك في الواجب اصالة انتبه واوضحه العلوي  
 في حاشية شرح الشرح بقوله لا نسلم لزوم تعقل الواجب له وانما يلزم  
 يجب بالاصالة لا بالواسطة انتبه وتعليقه الا بهرسي في حاشية شرح المختصر  
 بقوله قد مر ان الواجب مطلقا هو فعل غير كذا تعلق به خطاب الطلب خطا  
 الطلب بشئ من غير شعور المخاطب به بين البطلان فلا يريد على هذا ما اورده  
 الشارح العلامة من ان ذلك في الواجب اصالة انتبه والفاضل ميرزا  
 في حاشية شرح المختصر بقوله وبهذا التقرير يندفع ما اورده العلامة ان  
 الملازمة ممنوعة وانما ذلك في الواجب اصالة لان الامر بشئ غير مشعور  
 محال بالبداهة انتبه وفيما تعقبا كلام ظاهر ومن ههنا اي من عدم لزوم  
 تعقل الواجب له وانتفاء وجه صريحا بل استتبا عالم يلزم تعلق الخطاب  
 بنفسه امي بنفس ايجاب تلك المقدمة لان هذا يتعلق فرع للتعقل  
 والتعقل غير لازم ههنا ولا وجوب النية لان النية انما تجب فيما يكون  
 مقصودا بالذات وهو ما يقع به الامر صريحا ويكون وجوبه اصالة فدرج  
 على المسئلة القائلة الواجب المطلق واجبة مطلقا والمراد من الفرع ما يكون  
 مستدرجا تحت اصل كل وفي جعل هذا فرع اتباعا للامام والا صاحب المنهاج  
 جعله تنبيها وصاحب الكاظم جعله تفتيها والمراد من التنبيه ما به على المذكور  
 قبله بطريق الاجمال ومن التفسير انما الشئ الذي عليه وجوه مختلفة الفرع الاول

ح  
 قوله لا يريد  
 النية على ان  
 النية بعد  
 انما بالطلب  
 انما ليس بغير  
 حاشية  
 ١٤١





اقول في فرع آخر للمسئلة بانه اذا كانت مقدمته الواجب واجبه فالغاية  
 داخله في المغيا ليعلم وجود المغيا اذ علم وجود المغيا موقوف على دخول الغاية  
 كما لم يفتق فانها غاية لغسل الايدي لا يتيسر في العادة علم وجود غسل الايدي  
 من حيث انه مغيا بدون دخولها في الغسل فدخل الغاية من مقدمات المغيا  
 فاذا كان المغيا واجبا يكون دخولها ايضا واجبا قال اوستا والاوستا مولانا  
 بحر العلوم وعموم التوقف في الغايات كلها محل تأمل بل انما يصح في البعض  
 التي هي مقدمات للمغيا شبه وفي المغتتم كانه اراد انه يجب او محال خبر  
 من الغاية في حكم المغيا ليعلم استيعاب حكمه لاجزائه يقينا كما انه يجب غسل  
 بعض الرأس ولو قليلا في غسل الوجه ومسك خبر من الليل في الصوم  
 شبه مسئلة وجوب الشيء يتضمن حرمة ضده يعني اذا وجب  
 الشيء يفهم في ضمن وجوبه ان ضده هذا الشيء حرام وهو قول القاضي ابى بكر  
 الباقلاني اخرا وعليه عبد الجبار والوحسين البصري من المعتزلة والامام الزكي  
 والامامى نص عليه السبكي في جميع الجوامع ونقله صاحب الافادة عن اكثر اصحاب  
 الشافعية ذكره الاسنوي في شرح المنهاج وقيل يقتضيه كراهته ضده  
 وهو قول فخر الاسلام والقاضي ابى زيد وشمس الائمة الشرحي وصدر الاسلام  
 واتباعهم من المتأخرين كذا في التحرير والتقريب وقيل وجوب الشيء الذي هو الامر  
 بالشيء نفس انتهى عن ضده وهو قول القاضي ابى بكر الباقلاني ومتابعيه  
 اولاهم قالوا ثانيا ان الامر بالشيء يتضمن النهي عن ضده كذا في مختصر ابن الحارث  
 وغيره وبه قال الشيخ ابو الحسن الاشعري ذكره السبكي في جميع الجوامع ومتابعيه

حاشية على قوله في فرع آخر  
 المسئلة بانه اذا كانت مقدمته الواجب واجبه  
 فالغاية داخله في المغيا ليعلم وجود المغيا  
 اذ علم وجود المغيا موقوف على دخول الغاية  
 كما لم يفتق فانها غاية لغسل الايدي لا يتيسر  
 في العادة علم وجود غسل الايدي من حيث انه  
 مغيا بدون دخولها في الغسل فدخل الغاية من  
 مقدمات المغيا فاذا كان المغيا واجبا يكون  
 دخولها ايضا واجبا قال اوستا والاوستا مولانا

١٦٥ (مسئلة)  
 قالوا اولاهم قالوا ثانيا ان الامر بالشيء يتضمن  
 النهي عن ضده كذا في مختصر ابن الحارث وغيره  
 وبه قال الشيخ ابو الحسن الاشعري ذكره السبكي  
 في جميع الجوامع ومتابعيه

قوله وقيل لا  
اي قالوا ان الامر  
يقضي حرمة النهي  
الصند او الكراهية  
مثلا لكن النهي  
ليس كذلك  
لذا زاد بعد قوله  
ثم في الاستدلال  
١٦٦  
المراد من  
الامر بالشيء  
الاجازة

ابن امير الحاج في التقرير حيث قال وهو مغر والى ابي الحسن الاشعري ومنتها  
انتبه فمنهم اى من القائلين بان الامر بالشيء نفس النهي عن ضده <sup>على الجواب</sup>  
منهم من عمم هذا القول في امر الوجوب وامر النذب فجعلهما  
امى امر الوجوب وامر النذب فهيا عن الضد تحريما في امر الوجوب و  
تنزيها في امر النذب ومنهم من خص هذا القول باحر الوجوب  
فجعل نهيا عن الضد تحريما دون امر النذب وقيل ليس الامر بالشيء نهيا  
عن ضده ولا متضمنا للنهي عن ضده عقلا وعلية اى على هذا القول  
المعتزلة نقله صاحب المنهاج والارموي في الساصل عن اكثر المعتزلة و  
الامام في الحصول والمنتخب عن جمهور المعتزلة وعامة الشافعية منهم من  
وابو حامد القرطبي في التتم الاقوال في النهي كذلك كالاقوال في الامر وقيل  
حرمة الشيء بالنهي تنقضي وجوب ضده وقيل تقتضي كون الضد مستمرا  
وقيل النهي عن الشيء هو نفس الامر بالضد وقيل ليس النهي امر بالضد  
ولا متضمنا له عقلا الا ان الامر به عن جميع الاضداد ان كان له ضد  
وان كان له ضد واحد فالامر به منه فاما بالقيام به عن القعود والاضطجاع والسجود  
وغيرها والامر بالايمان نهى عن الكفر وبذا هو المنسوب الى العامة من الشافعية  
والحنفية والمحدثين وقيل نهى عن واحد غير معين وهو بعيد كذا في التحريم  
بخلاف النهي فانه امر باحد اضداده الغير المعين وعليه العامة من  
الحنفية والشافعية والمحدثين وقيل امر بجميع اضداده وعليه بعض الحنفية  
والمحدثين نص على ذلك كله ابن امير الحاج في التقرير وقيل في النهي



كذلك اى ليس الاقوال فى النهى كالاقوال فى الامر بل هو امر بالصنع كما اشارة  
 اليه السبكي فى جميع الجوامع او تضمن الامر بالصنع قال ابن الحاجب فى المختصر ثم  
 اقتصر قوم وقال القاضى والنهى كذلك فيها شبه وذكر القاضى عنده فى  
 شرح المختصر ثم اقتصر قوم على هذا اى على الامر وزاد القاضى ومتا بعبارة عليه  
 فقالوا والنهى كذلك فى الوجهين فقالوا اول النهى عن الشئ نفس الامر بصده  
 واخر انه يتضمنه انتهى لنا على مذهب المختار من ان وجوب الشئ يتضمن  
 حرمة ضده ان الامتناع عن الصنع من لوازم وجوب الفعل  
 واللوازم مجعولة يجعل الملزوم لا يجعل جديده وكلا اى وان  
 لم تكن مجعولة يجعل الملزوم بل كانت مجعولة يجعل مجديده لزمه امكان  
 الا تفكاك اى انفكاك اللوازم عن الملزوم اذ يجوز ان يكون الملزوم مجعولا  
 ولا يكون المجعل فى اللوازم فتتقضى اللوازم حينئذ مع وجود الملزوم وهو  
 انفكاك اللوازم عن الملزوم فاييجاب الفعل الذى هو جعل لوجوب الفعل الذى  
 هو الملزوم ومنه يتضمن لا يجاب الامتناع عن الصنع الذى هو جعل للامتناع  
 عن الصنع الذى هو من لوازم وجوب الفعل فوجوب الفعل يتضمن امتناع ضده  
 باعتبار تضمن جعله لجعله وهو المدعى وبمثله اى بمثل الدليل الذى استدل  
 على ان وجوب الشئ يتضمن حرمة ضده يقال فى النهى بان الاشتغال  
 بصنعه من لوازم حرمة الفعل واللوازم مجعولة يجعل الملزوم وفيه  
 فيما يقال فى النهى شئ وهو ان لا تسلم ان الاشتغال بصنعه من لوازم  
 حرمة الفعل اذ قد يوجب الكف عن الفعل بدون خطور ضده بالبال

١٤٤  
 بوالكف عن الفعل لا يتوقف  
 على الاشتغال بفعل آخر  
 بل يتوقف على ان يكون  
 بان الكف نفس فعل  
 مطلوب فيكون بالبال  
 فتدبر من على النهى  
 من لوازم اشتغال  
 من لوازم اشتغال  
 من لوازم اشتغال  
 من لوازم اشتغال





كالا ضطج ع عينا على سبيل التعيين لا على سبيل التخيير والنهي عن الضد  
 كما لقعود يستلزم الاخر بالضلد الآخر كالا ضطج ع تخييرا فهذا  
 الضد كالا ضطج ع منهى عنه عينا وما مور به تخييرا فاجتمعا لو  
 والحركة في شي واحد فكان جائزا وممتنعا هذا خلف اى باطل قلت  
 لا نسلم بطلان كون الشئ الواحد جائزا وممتنعا مطلقا اذا لامكان  
 بالنظر الى شئ لاينا في الا متناع بالذات ولا الا متناع بالنظر  
 الى شئ آخر ومهنا امكان الا ضطج ع بالنظر الى النهى عن القعود و  
 امتناع الا ضطج ع انا بالذات لكونه منهيبا عنه لذاته او بالنظر الى الامر  
 بالقيام لا يقال يلزم على الاول اى على ان وجوب الشئ يتضمن حرمة  
 ضده حرمة الواجبات فان من الواجبات ما هو ضد لواجب آخر  
 كحرمة الصلوة من حيث انها اى الصلوة ضد الحج وبالعكس  
 اى حرمة الحج من حيث ان الحج ضد الصلوة اذ وجوب الحج يتضمن حرمة  
 ضده الحج وهو الصلوة ووجوب الصلوة يتضمن حرمة ضد الصلوة هو الحج  
 ويلزم على الثانى اى على ان حرمة الشئ يتضمن وجوب ضده وجوب  
 المحرمات فان من المحرمات ما هو ضد لمحرم آخر ولو تخييرا لوجوب  
 الزنا فانه ضد للواطه لانه اى الزنا ترك اللواطه وترك الشئ  
 ضده وبالعكس اى وجوب اللواطه فانها ضد الزنا لان اللواطه  
 ترك الزنا اذ حرمة اللواطه تتضمن وجوب الزنا وحرمة الزنا تتضمن وجوب  
 اللواطه لانا نقول في جواب ما يلزم على الاول من حرمة الواجبات

قیس لایققل ییشکل  
نوا مالو اجیات  
الموائنة کالایمان  
لانا نقول هو من  
قبیل الا واک  
دون الافعال  
دوس غلبیس  
من قبیل یاضادہ  
فعل من الواجبات  
بل ہو شہ ط صحت  
قیس اقول لا حزن

الأمر بالشئ لا يقتضي الاستيعاب اى استيعاب المأمور به وقت  
كلها بل اتيان المأمور به في بعض الاوقات فلا يكون الامر بالشئ نهياً  
عن الضد دائماً بل يكون نهياً عن ضده في وقت كونه مأموراً به  
فيمكن فعل ضده الواجب في وقت آخر غير وقت حرمة فاللزام  
على هذا هو حرمة الصلوة في وقت الحج وحرمة الحج في وقت الصلوة وفيك  
واقع لا استحالة فيه لا يقال يشكل هذا بالواجبات الدائمة اوجب كما لايمان  
لانا نقول هو من قبيل الادراك دون الافعال وعلى تقدير تسليمه فليس من قبيل  
ما يضاوه فعله بالواجبات بل هو شرط لصحتها كما ذكر الفاضل ميرزا جان  
في حاشيته شرح المختصر وتعقبه المصنف في الحاشية بان الدليل لا يختص  
بالافعال بل يجري في الادراكات ايضاً ومن هنا اى من اجل عدم  
اقتضاء الامر الاستيعاب وامكان فعل ضده الواجب في وقت آخر  
غير وقت حرمة قبيل في اصول البردوى ان الشرط في ان وجوب الشئ  
يتضمن حرمة ضده ان يكون الواجب مضيقاً لا موسعاً فان الموسع لا يوجب  
حرمة الضد اذ يجوز تركه وقال الاستاذ الاوستا ذمونا بحج العلم والاضح  
انه لا حاجة الى هذا التقيد اذ كما انه يجب الموسع في جزر من اجزاء الوقت  
لذا لم يحرم الاشتغال بعنده او اضداوه فيه فان الحرمة على حسب الواجب  
انتهت لكن يلزم على هذا الجواب ان لا يكون الحج وقته العمر فانه لو كان  
وقته العمر لكان الصلوة حراماً في العمر لانه سلم في الجواب حرمة ضد الواجب  
في وقت الواجب الا ان يقال في جواب هذا اللزوم ذلك الى عمر وقته

بل هو شرط ما نصبتا هكذا  
فقل من الواجب  
يقول اقول لا يختص الدليل بالفاعل  
بل يجري في الادراك ايضا  
ولذا قالوا ان الامر بالايمان  
ينبغي من الكفر بل الحق ان يدل  
لا تضاد في العقائد المستترة  
البقار في الدرر كما في الخزانة  
نعم باعتبار حدوث الايقاعات

١٥

باعتقاد ذلك لا تمنع النفس  
الى الحكمين تفصيلا فيجوز اعتبار  
و ينبغي متعا ولذلك تختلف في  
اول الواجبات فقبيل الايمان  
بالله وقبيل بل النظر وقبيل  
بل المقدرة كما فصل في سورة  
الاحزاب



اى وقت الحج نظر اليه اى الى الحج من حيث هو هو اى من حيث  
 نفس الحج مع قطع النظر عن كونه ضد الصلوة وان لم يكن العروقة  
 للحج نظر الى الحج من حيث ان الحج ضد الصلوة فالوقت الذي توجد فيه الصلوة وقت  
 للحج بالنظر الى نفس الحج وان لم يكن وقته بالنظر الى صفته واهى  
 كونه ضد الصلوة ولا نقول في الجواب عما يلزم على الثاني من  
 وجوب المحرمات التعيين اى تعيين ضد الشئ المحرم الذي هو اللواط  
 مثلاً كالزنا للحرمة مع ان حقه كان وجوباً تخييراً للدليل اى لاجل دليل  
 اصلي لا تبعي اخذ ج الحل كالزنا عن التخيير في الوجوب تبعاً فلا يلزم  
 وجوب الزنا تخيير الحرمة اللواطه وبال الجواب تخصيص المسئلة بالم يدل  
 الدليل الاصلي على حرمة ضده او اضداده فانه اذا دل فلا تستلزم الحرمة  
 وجوب الضد ولا صاحب سائر المذاهب الاخر التي مر ذكرها من مقتضاه  
 الوجوب كراهية الضد وغيره وجوه ضعيفة في الاستدلال المذكورة  
 في المبطلات من الكتب مع ما عليها اى على الوجوه المذكورة من الايراد  
 فارفع اليها اى الى المبطلات مسئلة اذا نسخ الوجوب بقى الجواز  
 وهو قول الامام واتباعه والجمهور رخص عليه السنوي في شرح المنهاج و  
 هو الاصح قال السبكي في جمع الجوامع خلافاً للغزالي من الشافعية حيث جزم  
 بعدم بقاء الجواز في المستصفى وعليه الحنفية حيث قالوا ان ذلك المشرع  
 قد نسخ والجواز ان ثبت فبدليل آخر فان لم يوجد دليل آخر فهو على الحرمة  
 وانما قال الجمهور ببقاء الجواز لان الوجوب يتضمن الجواز اذا الجواز جزم من

من حيث هو هو اى من حيث  
 نفس الحج مع قطع النظر عن كونه ضد الصلوة وان لم يكن العروقة  
 للحج نظر الى الحج من حيث ان الحج ضد الصلوة فالوقت الذي توجد فيه الصلوة وقت  
 للحج بالنظر الى نفس الحج وان لم يكن وقته بالنظر الى صفته واهى  
 كونه ضد الصلوة ولا نقول في الجواب عما يلزم على الثاني من  
 وجوب المحرمات التعيين اى تعيين ضد الشئ المحرم الذي هو اللواط  
 مثلاً كالزنا للحرمة مع ان حقه كان وجوباً تخييراً للدليل اى لاجل دليل  
 اصلي لا تبعي اخذ ج الحل كالزنا عن التخيير في الوجوب تبعاً فلا يلزم  
 وجوب الزنا تخيير الحرمة اللواطه وبال الجواب تخصيص المسئلة بالم يدل  
 الدليل الاصلي على حرمة ضده او اضداده فانه اذا دل فلا تستلزم الحرمة  
 وجوب الضد ولا صاحب سائر المذاهب الاخر التي مر ذكرها من مقتضاه  
 الوجوب كراهية الضد وغيره وجوه ضعيفة في الاستدلال المذكورة  
 في المبطلات من الكتب مع ما عليها اى على الوجوه المذكورة من الايراد  
 فارفع اليها اى الى المبطلات مسئلة اذا نسخ الوجوب بقى الجواز  
 وهو قول الامام واتباعه والجمهور رخص عليه السنوي في شرح المنهاج و  
 هو الاصح قال السبكي في جمع الجوامع خلافاً للغزالي من الشافعية حيث جزم  
 بعدم بقاء الجواز في المستصفى وعليه الحنفية حيث قالوا ان ذلك المشرع  
 قد نسخ والجواز ان ثبت فبدليل آخر فان لم يوجد دليل آخر فهو على الحرمة  
 وانما قال الجمهور ببقاء الجواز لان الوجوب يتضمن الجواز اذا الجواز جزم من

١٢١

احمد

كذا في الوجوب  
 من قبيل الثاني كما لا يخفى  
 فلا يبرح التفتت عنه فائت  
 ١٢ منه رجمه المصنف  
 قوله وهو عدم  
 الخرج أه يوجب ذلك ما ذكره  
 الحكماء في الكون والفساد  
 حيث قالوا ان المادة  
 ١٢  
 لا تتخرج من صورتها  
 بصورة اخرى كما لا يخفى  
 جالبا وقلبا لوان الخ  
 ما خذ عن المادة و  
 عن الصورة و  
 في العلوم  
 ١٢

ما بيته الوجوب ان الوجوب عبارة عن جواز الفعل مع حرمة الترك ففي الوجوب امران جواز  
 الفعل وحرمة الترك يعني عدم جواز الترك والناسخ للوجوب لا ينافيه  
 اى لا ينافي في الجواز اذ الوجوب يرتفع بارتفاع حرمة الترك ولا شك في ارتفاع  
 المركب بارتفاع احد جزئيه فيبقى الجواز على ما كان قبيل في رؤسته لال  
 الجمهور باننا سلمنا ان الوجوب يتضمن الجواز للمانع لكن ان النسخ لا ينافي  
 الجواز لان النسخ لا يوجب الجواز كتحتمل النوع للجنس فالجواز جنس للوجوب  
 وحرمة الترك فصل له ولا شك في ان النسخ ينافي الفصل الذي هو حرمة الترك  
 اذ هذا الفصل يرتفع بسبب النسخ فينا في الجنس الذي هو الجواز ايضا اذ  
 الجنس يتفق مر با لفصل فيرتفع الجنس بارتفاعه اى بارتفاع الفصل  
 الذي ارتفع بسبب النسخ حاصلا اثبات المناقاة بين الجواز وناسخ الوجوب  
 بان الجواز جنس للوجوب وحرمة الترك فصل له وكل فصل فهو علة لوجود  
 النسخة التي فيه من الجنس كما نص عليه ابن سينا لانه يستحيل وجود جنس مجرد عن  
 الفصول كالحيوانية مثلا فالجواز جنس للواجب والمندوب والمكروه المباح  
 والعلة في وجوده في الواجب هو فصل الواجب وهو حرمة الترك فاذا زال الفصل  
 زال الجواز لان العلول يزول بزوال علة قلنا في جواب ما قيل في رؤسته لال  
 الجمهور باننا سلمنا ان الجنس يرتفع بارتفاع الفصل مطلقا بل اذ لم يتقوم  
 ذلك الجنس بفصل آخر سوى هذا الفصل ههنا يتقوم هو الجنس الذي  
 هو جواز الفعل بفصل آخر سوى حرمة الترك وهو اى الفصل الآخر  
 عدم الخرج في الترك كالجسم الناحي يرتفع نموه الذي هو اى  
 الفصل



ولا يرتفع الجسم الذي هو الجنس فانه يتقوم بفصل آخر سوى النمو وهو الجارية  
اعني عدم التوقيف في الجسم جماد افتد ابد فانه دقيق ولما فهم سابق  
كون الجواز حبسا للوجوب صاوقا عليه مع ان الجواز مقابل للوجوب كان  
المحل محل شبهة المناقاة اراو المصنف ان يفصل معاني الجوارير تقع شبهة  
المناقاة فقال اعلم ان الجواز كما يطلق على المباح هو ما يستوي فيه  
الفعل والترك شرعا يطلق على ما لا يمتنع شرعا فبشمل الواجب  
والمندوب والمباح وعلى ما يمتنع عقلا وهو لا يمكن المبحوث عنده في  
الحكمة وعلى ما استوي الاحراز اسي الفعل والترك فيه شرعا اسي بحسب حكم  
الشريعة او عقلا اسي بحسب اقتضاء العقل وهذا المعنى اعم من المباح اذ المقيد  
في المباح الاستواء شرعا فقط فيشمل المباح لتساوي الامرين فيه شرعا والافعال  
الممكنة عقلا لتساوي الامرين فيها عقلا وعلى المشكوك فيه الذي شك في فعله  
وعدمه كذلك عقلا او شرعا انا مشكوك فيه عقلا فما تعارضت الادلة العقلية  
فيه واما المشكوك فيه شرعا فما تعارضت الادلة الشرعية فيه كسور الحمار فان لم يجز  
الشرعية يدل على طهارته وبعضها على نجاسته وباجله فاجواز بالمعنى الشرعي  
للاوجب والمندوب والمباح جميعا للوجوب ولبعينه المباح مبائن للوجوب  
هذا اسي حذوا مسئلة يجوز في الواحد بالجنس اسي الذي له  
وحدة جنسية بحيث يندرج تحته انواع مختلفة والتفقا انا في شرح الشرح  
تعال في تفسيره اسي بالحقبة بحيث لا يتعمد الا اشخاصا انتهى واقره الفصل  
ميرزا جان في حاشية شرح المختصر وخبر الايري في حاشية شرح المختصر

قوله ان الجواز  
معان احكام الامكان  
الشرعي والامكان  
الافتقار من جهة  
الاعتبارات والبيوت  
الافتقار والاشياء مقابل  
الاحكام والاشياء مقابل  
والمسئلة وجودا  
كالسباح والاعتقاد  
والخالص المشكوك فيه  
الاجابة شرعا كما في  
ديبين او عقلا انا  
بنك ديبن ثم قد  
بالاستواء وقد  
والاجازة دون  
مست

الواحد بالحسن بالواحد بالمشروع لكن المصنف في الحاشية ادعى الى عدم  
 اجتماع الوجوب والمحرمة بان يكون هذا الواحد واجبا باعتبار نوع  
 وحراما باعتبار نوع آخر كالسجود لله تعالى والشمس فالسجود واحد بالحسن  
 تحت انواع كالسجود لله تعالى والسجود للشمس والسجود للقر والسجود للصنم  
 اجتمع فيه الوجوب باعتبار كونه لله والحرمة باعتبار كونه للشمس والقر والصنم ومنع  
 بعض المعتزلة الثائمين بان الفعل يحسن ويقبح لذاته اجتماع الوجوب  
 والحرمة في الواحد بالحسن بان حقيقة الحسن منافية لحقيقة القبح فلو جمعا في  
 فعل واحد لزم ان يكون شي واحد وهو ذات الفعل مقتضيا للمقتضيين  
 مكابرة لجواز ان يكون الشيء الواحد باعتبار نوع مقتضيا للحسن وباعتبار  
 نوع آخر مقتضيا للقبح وفي هذا عن حديث السجود بانه اجتمع فيه الوجوب والحرمة  
 صك ففهم اى صرف لبعض المعتزلة الوجوب والتحريم الى قصد التعظيم  
 لا الى نفس السجود بقولهم الوجوب والتحريم متعلقان في السجود بقصد التعظيم  
 لا بالسجود فما كان لله تعالى فهو واجب وما كان للمخلوق فهو حرام لان قصد  
 تعظيم الله تعالى واجب وقصد تعظيم المخلوق حرام لا يجزى نفعاً  
 لان الحسب هو قصد التعظيم ايضاً واحداً فالكلام فيه كالكلام في السجود بان  
 قصد التعظيم واحد بالحسن اجتمع فيه الوجوب والحرمة فان قصد تعظيم الله تعالى  
 واجب وقصد تعظيم الشمس حرام فان كان مرادهم تخصيص الدعوى بافعال سجود  
 فهو مخالف للاجماع المنعقد قبل ظهور المخالفة على ان الساجد للشمس عاص  
 بنفس السجود والقصد جميعاً كما ذكرنا في نقله الا بهى في حاشيته يشرح

قوله في حاشيته  
 قصد التعظيم  
 اى قولهم ان سجود  
 السجود للشمس ليس  
 بمحسنة بل قصد تعظيمها  
 لا ينافي لان قصد  
 تعظيمه تعالى ايضا  
 ٢٢٠  
 بان فعل سجود  
 بعد عموم  
 ٢٢١  
 ٢٢٢



وابن امير الحاج في التقرير وذكر الامدي انهم يقولون النجس ما موربه  
 واجب لله تعالى فلا يكون محررا بل المحرم هو قصد تعظيم العنصر وقال القائل  
 ميرزا عيان في حاشية شرح المختصر اقول ما ذكره الامدي ايضا لا يجدي نفعا اذ لا  
 ان التعظيم لله واجب وقد قالوا بوجوبه تعظيم العنصر فيكون نجس بالتعظيم  
 واحد البعض افراده واجب وبعضه حرام ولا يختص بهم عن ذلك الا بالقول  
 بان لا اشتراك بينهما الا باللفظ وهو مكابرة فاحشة وايضا مفهوم الفعل  
 مفهوم جنسي واحد بعضه حرام وهو الفعل الحرام وبعضه واجب وهو الفعل  
 الواجب فتأمل انتهى ولما جاز اجتماع الوجوب والحرم في الواحد بال  
 ولم يعتد ببعض المقترلة وبلغا لفتهم لكونها مكابرة لم يكن الكلام لاحد  
 في الواحد بالجنس بل انما الكلام في النزاع في الواحد بالنوع  
 اى بالحقبة والمابهية فاما ان تتحد فيه اى في الواحد بالنوع للجهة  
 اى جهة الوجوب والحرم حقيقة بان لا يكون التعدد فيها اصلا او حكما  
 بان يكون التعدد فيها في حكم التوحد كما اذا كانت جهة الوجوب والحرم  
 امرين لكنها لتساويا فيكونان في حكم امر واحد فتتحدان حكما فذلك  
 اى اجتماع الوجوب والحرم في الواحد بالنوع الذي اتحدت فيه جهة الوجوب  
 والحرم حقيقة او حكما اوالاتحاد حقيقة او حكما كما يشعر به كلام بعض الشراح  
 مستحيل قطعا الا عند من يجوز تكليف المحال ككل تكليفه اى تكليف اجتماع  
 الوجوب والحرم في هذا الواحد او تكليف هذا الواحد بالايجاب والتحرير محالا  
 ولهذا منعه بعض من يجوز تكليف المحال انظر الى ان الوجوب يتضمن جوارا

قوله انما الكلام في هذا النوع  
 من جنس في الواجب بالجنس  
 لانه لا تكليف الا بالايجاب  
 لان التكليف بعد الوجوب وان  
 استحقة النوعية المستحصلة  
 ولا يجزم الا بغيره من جهة  
 الواحد بالجنس لان  
 انما يقوم بتعظيم  
 ١٥٥  
 محال انه فان التكليف بالايجاب  
 حكم بان العقل يجوز فله  
 والتكليف بالايجاب  
 لا يجوز وانما الحكم بالايجاب  
 وفيه ما فيه من حال  
 راجع الى العلم  
 تعالى

قوله ويسقط الطلب  
 أي أن الصلوة المفروضة  
 في الدار المغضوبة والمكان  
 جازا لك يسقط عن الطلب  
 أفقده يسقط الفرض عند  
 فعل معصية كمن شرب  
 مجتنباً حتى لا يسقط عنه  
 الفرض أو أن يسقط  
 ١٢٩  
 المستحب عند مخالفة  
 ثبت الاستسقاء والنداء في  
 استبعاد الأمر الزاوي  
 قال المصنف في سقوط الأمر  
 من تمكن من الاستئصال  
 وبالسبب معصية لا أصل له  
 في الشرع تأمل  
 حرم

وهو يناقض التوريم فلم يكن هذا التكليف بالبح بل تكليفاً هو محال في نفسه لأن معناه  
 الحكم بأن الفعل يجوز تركه ولا يجوز كذا في شرح الشرح يعني يلزم من إيجابه  
 صدق قولنا لا يجوز تركه شرعاً ومن تحريم صدق قولنا يجوز تركه فلو كان جوازاً  
 وإيجاباً لزم صدق القسيتين المتناقضتين كذا ذكر الفاضل ميرزا جابن حاشية  
 شرح المختصر والتكليف المحال ممتنع بالاتفاق بخلاف التكليف بالمحال فإن جواز  
 مختلف فيه كذا ذكر الأبهري في حاشية شرح المختصر أو تعدد في الواحد بالكون  
 جهة الوجوب المحرمة بأن تكون للواحد بالنوع جهتان تحب باحدهما وتحرم  
 بالآخرى وذلك كالصلوة في الدار المغضوبة فعند الجمهور تصح تلك  
 الصلوة وبى واجبة من حيث كونها بيئة صلوة مأمورة من الشارع وحرم  
 لكونها مشغلة في ملك الغير من غير رضاه منهيها عنه من جانب الشارع وقال  
 القاضي أبو بكر الباقلاني لا تصح تلك الصلوة ويسقط الطلب عند  
 هذه الصلوة لأن نص عليه الغزالي وابن الحاجب والقاضي عضد الدين  
 واستبعدا أي قول القاضي بعدم الصحة وسقوط الطلب كما هو الرأى  
 ولم يفرق بين عند ما وبين بها حيث قال في الحصول وأما القاضي فقد  
 سدد آخره مسلم أن الصلوة في الأرض المغضوبة لا تقع مأموراً بها ولكن  
 يسقط التكليف بالصلوة عند ما كما يسقط الأمر باعذار نظري كالجنون والمجنون  
 ثم قال فيه رد على القاضي يذا عندي بعيد عن التحصيل غير لا نق بمقتضى هذا الرأى  
 فإن الإعذار لا ينقطع التكليف بها محصورة والمصير إلى سقوط الأمر عن تمكن  
 من الاستئصال ابتداءً أو ردراً وبالسبب معصية لا سببها لا أصل له في الشرع



وعند أحمد بن حنبل وماك في أحد الروايتين كما في التلويح وأكثر  
 المتكلمين وهم أبو هاشم واتباعه على ما صرح به امام الحرمين في البرهان الجليل  
 والروافض كما في شرح بحر العلوم لا تنطبق تلك الصلوة ولا يسقط الطلب  
 والدليل لنا على مذهب الجمهور ان الصلوة لو لم تكن صحيحة لكان عدم صحتها  
 لان متعلق الوجوب والمحرم واحد لا مانع للصحة سواء اتفاقا واللازم بان  
 لان بينهما عدم اتحاد المتعلقين حقيقة فان متعلق الامر المفيد للوجوب  
 الصلوة ومتعلق النهي الغضب وكل منهما يتصل الفكاكه عن الآخر وقد اختلف  
 المكلف جميعا مع امكان عدمه وذلك لا يخرجها عن حقيقتها اللبينية بها متعلق الامر  
 والهي حتى لا يتبين حقيقتين مختلفتين فمتى المتعلق ولا يقال ان الكون في المحيز واحد  
 في الصلوة والغضب هو ما مور به لكونه جزر الصلوة الما مور بها ومنهى عنه  
 لكونه نفس الغضب فهو ذاتي للصلوة بمعنى جزر الما مور وللغضب نفس الما مور  
 فيتم متعلق الامر والهي فان الكون اى كون المصلي في البيت اى في الدار  
 الغضوية والتكان ذلك الكون واحدا بالشخص لكنه اى الكون في زيارته  
 متعدد باعتبار انه اى ذلك الكون لو كان من حيث انه اى ذلك الكون  
 صلوة وعبادة يشتركان في كونه من حيث انه ذلك اى ذلك الكون  
 غصب اى شغل في ملك الغير بغير رضاه واستيلاء على مال الغير ظلم قبل  
 في حاشية شرح المختصر لميرزا جان انه يرد على هذا الدليل ان يقال عدم صحة الصلوة  
 لان ما فعله ليس ما مور به لان الما مور به هو الصلوة في غير المكان المخصوص  
 اذا انتهى عن الكون في المكان المخصوص يدل على ان الكون المطلوب

في يوم النحر فغير ان يثبت انه صوم يوم النحر فيكون يوم النحر في يوم النحر  
 انما صوم يوم النحر في يوم النحر في يوم النحر في يوم النحر في يوم النحر  
 انما صوم يوم النحر في يوم النحر في يوم النحر في يوم النحر في يوم النحر  
 انما صوم يوم النحر في يوم النحر في يوم النحر في يوم النحر في يوم النحر

في الامر بالصلاة غير اى غير هذا الكون والقول بانه قد لا يشترط  
 بذلك التخصيص من الطلب غير مفيد ولا يتصور هذا في شأنه كما هو متبع  
 حين طلب الصلاة كان يدرك انه نهى عن الكون في المكان المخصوص فاذا  
 طلب الكون في المكان في الامر بالصلاة كان مراد الكون في غير هذا الموضع  
 اقول في جواب ما قيل على ما اشار اليه الفاضل ميرزا جان في السجاسة المذكورة  
 الدلالة اى دلالة النهى عن الكون في الدار المخصوصة على ان الكون المطلوب  
 في الامر بالصلاة غير ممنوعة فانها اى تلك الدلالة ضد القصد  
 بين النهى المذكور والامر المذكور واذا جازنا الاجتماع بين النهى المذكور و  
 الامر المذكور نظر الى ان الامر مطلق غير مقيد بان لا يكون الصلاة المأمور  
 في الدار المخصوصة وابقار الامر بطلقة اولى كما هو حقيقة في اللفظ جسيمة  
 والاصل في الاطلاق بحقيقة فإين الدلالة على ان الكون المطلوب  
 في الامر بالصلاة غير الكون في المكان المخصوص فصار ما نحن فيه من الامر  
 بالصلاة والنهى عن الغضب كما امر شخص عبده بالخياطة وكنه  
 ذلك الشخص العبد المذكور عن السفر فحاط العبد المذكور وسافر  
 فانه اى هذا العبد مطيع وعاص من جهتي الامر بالخياطة والنهى عن السفر  
 فمطيع من جهة انه اتى بما امر به مولاه وهو الخياطة وعاص لما شرته بانهى عنه  
 مولاه وهو السفر قطعاً اى يقينا والنقص على دليل الجمهور بصوره  
 يوم النحر بانه لو صحت الصلاة في الدار المخصوصة لعدم اتحاد المتعلقين  
 باعتبار الجهتين كان صوم يوم النحر صحيحاً باعتبار الجهتين بما كونه صوماً وكونه

ولا مانع عطلين  
 المتأني فان عند الحقيقة  
 يفقد التذنب وعليه القضا  
 فلو صام فزح عن عبادة  
 التذنب ولو عطل من حيث  
 مخالفة النهى والله لا يكره  
 مطلقاً في الصلاة باعتبار  
 المكان لك مطلقاً في الصوم  
 باعتبار الزمان كما لا يخفى  
 على المتبحر واقرباءه في هذا

١٤٨

ويؤيد ذلك ما ذكره  
 في بعض النسخ من ان  
 ذلك المانع هو النهي عن الصوم  
 في يوم النحر على القصد  
 في قولك ان تقول  
 ان النهي يدل على الفساد  
 الامر يدل على الصحة وقدر  
 جهتان فيجب ان يكون  
 ويحكم ان يثبت بان

في يوم النحر بانه لو صحت الصلاة في الدار المخصوصة لعدم اتحاد المتعلقين  
 باعتبار الجهتين كان صوم يوم النحر صحيحاً باعتبار الجهتين بما كونه صوماً وكونه



باب ما جاء في النحر  
باب ما جاء في النحر  
باب ما جاء في النحر  
باب ما جاء في النحر  
باب ما جاء في النحر  
باب ما جاء في النحر  
باب ما جاء في النحر  
باب ما جاء في النحر  
باب ما جاء في النحر  
باب ما جاء في النحر

صوما في يوم النحر اذا لم مانع الا اذا كان للمتعلق واعتبار الجهتين يدفعه فصول يوم النحر  
ما مود به اذا نذر من حيث انه صوم ومنه من حيث انه صوم في يوم النحر  
مدا فوج بان التخلف اى تخلف حكم الصلوة في الدار المخصوصة في صوم  
يوم النحر مضمون ج فانما نلتم صوم يوم النحر كصحة الصلوة في الدار  
المخصوصة فبطلان التالى يعنى قولنا كان صوم يوم النحر صحيحا غير مسلم  
فعلنا فاى عند الحنفية يخرج النادر المكلف عن العهدة بالصوم  
فيه اى في يوم النحر تفصيله ان عند الحنفية تنقذ النذر بصوم يوم النحر وعلى  
النادر بقضائه فلو صام خرج عن عهدة النذر وان عصى من جهة مخالفة  
النهي ولو سلم التخلف بالقول بعدم صحة الصوم في يوم النحر كما هو اى الشك  
بخلاف الصلوة في الدار المخصوصة فانها صحيحة فهو اى التخلف لما منع وهو  
اى المانع النهى عن الصوم في يوم النحر الدال على فساد الصوم فيه  
اى في يوم النحر والنهي يدل على الفساد شرعا فالصوم في يوم النحر اذا نذر  
والكان صحيحا للدليل المذكور لكن لم يصح لما منع لان الجواز قد ير تفع لما منع بخلاف  
النهي عن الغضب فانه لا يدل على فساد الصلوة او لم يرد النهى عن  
الصلوة في الدار المخصوصة بخصوصها وانما ورد عن الاشتغال في تلك الغير بخير  
اونه سوار كان ذلك الاشتغال اقامة الصلوة او غيرها والجواب عن هذا  
التفنن تخصيص الدعوى اى دعوى جواز اجتماع الوجوب والحكمة على الوجه  
بالنوع التعدد بالجهة بما كان بينهما اى بين الجهتين عموم من  
وجه فيجوز التماك احدي الجهتين عن الاخرى فيه كما اجاب به ابن الحجاب

المطابق وقد عرفت بان  
الدليل عام فان ساراه  
على ان لا مانع الا ان  
اجتماع التضاد بين  
تقارر الجهة لا يجزم اذ الجاهل  
كل من كان محلا لاجتماع  
دون الاخر فينبغي ان يجمع اعتبارا  
اقول لو قرئ التفتش بان في

١٢٩

صوم يوم النحر  
وقد عرفت بان  
النهي عن الغضب  
لم يمنع تخصيص  
يكون جهة كالمصلحة في  
الدار المخصوصة فذبح  
الابالة اذ لا يبداء بالمنع  
منه بوجه  
تقارر الجهة

قوله فتأمل إشارة الى انه  
 غاية لو كان الوصف العام في  
 والناس كما هو في حق كماله  
 والمطلق والافلاكي ثم اقول  
 اذا كان اللزوم ولو كان  
 من احوال الجاهلين بلزم الخلو  
 فانه وان لم يلزم اجتماع  
 لكن يلزم تكليف محال لان  
 ١٨٠  
 انما انما تقتضيها المطلق  
 فاقبض الان يكونا متضادين  
 اجتماعهما اتفاق وهو المراد  
 من التخصيص فلا يلزم اجتماع  
 التضاؤ ولا التكليف بالاجمال  
 ١٨١  
 ١٨٢

في المختصر وغيره في غيره تقريره على ذكر الفاضل عند في شرح المختصر ان  
 صوم يوم النحر لا يترك عن الصوم لان المضاف يستلزم المطلق بخلاف  
 والغصب لا مكان تحقق كل بدون الاخر فيبين الصلوة والغصب عموم  
 من وجه وبين صوم يوم النحر الذي اضيف فيه الصوم الى يوم النحر والصوم  
 المطلق عموم مطلق والنزاع فيما كان بين المجتهدين عموم من وجه المكن فيك  
 كل من المجتهدين عن الاخر لا يدفع النقض عن عموم الدليل فان الدليل  
 ليس بخاص بما كان بين المجتهدين عموم من وجه اذ مقدماته جارية في صوم يوم النحر  
 ايضا اذ لا تضاد عند اختلاف المجتهدين فهو عام ولم يورد النقض على الدعوى  
 بل على الدليل فكيف يفيد تخصيص الدعوى الدفع الا ان يقال في تقرير الجواب  
 ان العام مطلقا لا حقيقة له اى للعام المطلق في التحصل لا حقيقة  
 الخاص لا تضاد الجعل اى جعل العام المطلق والخاص اذ العام والخاص مجعولا  
 يجعل واحد فلو كانت جهتا الوجوب والحرمته اعم وخص مطلقا كان تحصيلها  
 واحدا فلم تكونا متعديتين في الحقيقة المستحصلة فيلزم اجتماع الحسن اى  
 الوجوب والقبح اى الحرمة في الحقيقة المتحصلة الواحدة فلا تعد والمتعلقان  
 فيما كان بينهما عموم وخصوص مطلقا ولا محذور في العموم من وجه  
 لان فيه العام والخاص حقيقتان متحصلتان اجتماعهما اتفاق فلا يلزم من  
 كونها منشأ للوجوب والحرمة اجتماعهما في ذات فتأمل اشار الى ان القول  
 بان العام مطلقا لا حقيقة له في التحصل لا حقيقة الخاص لا تميم الا اذا كانت  
 المجتهدان اللتان هما العام والخاص متيقن للواحد الذي اجمع فيه الوجوب





فليخرج اجتماع مع الحرمة لأنها سوانر في التصاوير والنكاحان احدهما غالباً على الآخر في رجوعه  
 الى الذات وليس الكلام في الغالبية والمغلوبة بل وضع المسئلة في انه اذا <sup>تعدت</sup>  
 البهية فهل يجوز الاجتماع ام لا واستدل على مذهب الجمهور بدليل ضعيف  
 لو لم يصح اى اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد بالنوع النكاحان قوله لم يصح  
 باليار التحابية والنكاحان بالتألف قانته فمرجه الصلوة في الدار المخصوصة لما  
 يشعر به كلام القاضى عند في شرح المختصر لما سقط التكليف والطلب  
 مع الصلوة في الدار المخصوصة فان غير الواجب او غير الصحيح لا يكون مسقطاً او  
 عبارة عن موافقة الامر او سقوط القضاء واللازم اى عدم سقوط التكليف  
 والطلب معها باطل فانه قال القاضى ابو بكر الباقلاني وقد سقط  
 التكليف والطلب معها اجماعاً لانهم لا يأمرون المصلين في الدار المخصوصة  
 بقضاء صلواتهم كما نص عليه ابن الحاجب في المختصر وقره القاضى عند في شرح  
 وقد اورد العلامة التفنيزاني في شرح الشرح على هذا الدليل منع الملازمة بجواب  
 ان يوجد امر غير صحيح يسقط التكليف عنده ومنه الفاضل ميرزا جان بقوله  
 ولو حل الصلوة على معنى كون الفعل مسقطاً للقضاء على ما هو عند الفقهاء لا  
 موافقة الشرع يندفع منع الملازمة انتهى وساد هذا الاستدلال فنجع  
 تحقق الاجماع والكار صحة ما نقله القاضى على ما ذكره ابن النجاشي  
 في المختصر وقره القاضى عند في شرحه مطابقاً لما قال امام الحرمين في البرهان  
 ان الاجماع الذي ادعاه غير مسلم وقد كان من السلف متعمقون في التقوى  
 يأمرون بالقضاء وتقدير الاجماع مع ظهور خلاف السلف باطل اذ لو كان



الاجماع متحققا لعرفه لجمده لكونه افقه بمعرفة الاجماع من القاضي لكونه  
 اقرب زمانا من السلف ولو عرفه لما خالفه فعلم انه لم يتحقق الاجماع وظهر خلافه  
 في القضاء ولا يعني ان مخالفة احمد تمنع انعقاد الاجماع لما توهم بعضهم ان المراد  
 انه لا اجماع مع مخالفة احمد وهو من اجل الاجماع فاعترض بان مخالفة لا تمنع  
 انعقاد اجماع قبله او بعده بل يعني ان الاجماع لو كان متحققا لا يكون بعده فانه  
 معلوم الانتفاء كما في شرح الشرح بل انما يكون قبله وحينئذ كان احمد عرفه و  
 لو عرفه لما خالفه ويندفع بهذا ما قاله القرألي في المستصفى من ان الاجماع حجة  
 على احمد لم تثبت الاجماع كما نص عليه القرا باغنى والابهرى في حواشي شرح  
 وفي اسناد ما قيل في البطلان التالى الى القاضي إشارة الى ان ما نقل عن السلف  
 يبطل مذهبه كما قاله الامام في البرهان من انه كما نقل عن السلف سقوط الطلب  
 نقل عنهم ايضا انها صلوات ما موردها فلتكن كان يعتصم بالاجماع فلا يخفى ان  
 يحرمه في عين ما فعله ولكن ما نقل عن الامام انما يدل على انه كما نقل عن السلف  
 السقوط معها نقل السقوط بها وهذا لا يدل على ان الناقل في الثاني هو القاضي  
 وكيف يلين با مثال هو الارسلار والاعلام انهم نقلوا اجماعا كان صريحا في خلاف  
 مذهبه ولم يشبهوا له بل نقل الاجماع بسقوط القضاء بها ممنوع لمخالفة القاضي  
 واحد كما ان نقل الاجماع من القاضي بسقوط القضاء معها ممنوع لمخالفة احمد  
 كذا ذكر الفاضل ميرزا حبان في حاشية شرح المختصر وقال الشيخ شهاب الدين  
 المقتول في التقضيات اما دعوى الاجماع فيه مع مخالفة احمد فمفسدة وادام منع  
 لايتأتى تصحيحه بوجه ثم نسبة امام من ائمة المسلمين الى انه خالف الاجماع ومات

ميقته جابلية افك وتبديع بناء على مجرورهم ثم ان احمد ما انكر احد فضله في الامر  
 الثقيلة فكيف تواترت قصته الاجماع في خراسان على قرب من خمسمائة سنة  
 متوسط في الثقليات او ضعيف ولم تصل على قرب المائتين الى شد الناس  
 بحثا في الثقليات المتخالفة لجملة الاخبار في موطنهم ثم لا يحل من يدعي اجماعا  
 يقبل وعواه فبعد ظهور منع احمد اذا منع الخصوم فما الجملة انتهي يعني اذا منع  
 الخصوم المجبون عن الاستدلال بالاجماع مع ظهور منع احمد فام حيلة  
 في جوابهم كذا في حاشية العلوي على شرح الشرح واما اجتماع الوجوب  
 والحكمة في الواحد بالانواع منه بغير تعدد البهية وتوحد با فغير جائز كما  
 ان الغاصب المتوسط ارضا معصوبة اذا تاب وعزم بالخروج عن ملك  
 الارض فهذا الخروج الواحد بالانوع واجب لا منهي عنه فهو متعين للامر  
 النهي وتعلق الامر والنهي معا به متنع شتم القول بتعلق الامر والنهي بالخروج  
 عن الارض المعصوبة اذا توسطها وتاب وندم وادعاء جفتي التفرقة والغصب  
 في الخروج عنها اى عن الدار المعصوبة فيتعلقان اى الوجوب والحكمة  
 به اى بهذا الخروج من تنبك البهيتين من خطاء الى هاشم فانه قال  
 بهذا التعلق بادعاء البهيتين كيف لا يكون من خطاء الى هاشم ويلزم من  
 هذا القول تكليف الحال لان الامتثال بالامر المفيد للوجوب والنهي المفيد  
 للحكمة في الخروج لا يمكن الا اذا خرج ولم يشغل المكان المعصوب والخروج  
 من غير شغل المكان محال وتفرغ ملك الغير بها لا يمكن الا بالمشي في ملك الغير  
 وهو بعينه اشتغال بملك الغير الذي هو الغصب بل التكليف المحال لان طلب



الخروج ليس الا بشغل خير الغير فلو كان شغل خير الغير الذي في الخروج من شيا  
 كان الشارع مألوا من المكلف تحصيله غير طالب له وهو تكليف محال واستصحاب  
 الخروج عن الارض المخصوصة المعصية اى مصاحبة المعصية الخروج عن  
 الارض المخصوصة حتى يفدغ اى يحصل الفراغ من الارض المذكورة  
 فجزا اى للزجر كما ذهب اليه اى الى استصحاب المعصية زجرا امام  
 المحرمين في البرهان ليس ببعيد كما استبعده ابن الحاجب وصاحب البديع  
 وغيرهما بانه لا معصية الا بفعل منى عنه او ترك ما موبه وبهنا ليس ثمة  
 فانه قد سلم تعيين الخروج للامر وانتفاء لخلق التوبة وقال السبكي في  
 جمع الجوامع ان قول امام الحرمين دقيق وذكر المحلى في شرحه ويدفع استبعاد  
 بقول الفقهاء ان من جن بعد ارتداده ثم افاق واسلم يجب عليه قضاء  
 صلوات زمن الجنون استصحا بالحكم معصية الرعدة لان سقوط الصلوة عن الجنون  
 رخصته والمرة ليس من اهل الرخصة اما الخارج فغير نائب فعاص قطعاً انتهى  
 والحق ان الخروج من الارض المخصوصة بنية التفرغ توبة والتوبة  
 ما حجة للمعصية فلا وجه للزجر فاقال امام الحرمين من استصحاب المعصية للزجر  
 وان كان غير مستبعد لكنه بلا دليل هذا اى خذوا مسئلة جيون  
 تحريم احد اشياء من الاشياء المعينة المعلومة منها كما يحابه  
 اى ايجاب احد اشياء من الاشياء المعينة المعلومة مبهما في الواجب المنجبر  
 فهناك اى في ايجاب احد اشياء المقصود منع الخلوع عن كل الاشياء  
 فيجب على المكلف فعل شئ منها كما في حصيل الكفاية والمقصود ههنا اى

١٨٥  
 سبب في فعل الجنون  
 من اجماع  
 من قوله تعالى  
 ان الخروج من الارض  
 المخصوصة هو الخروج  
 من الارض المخصوصة  
 كما في التوبة فذكر  
 من ربه

في تحريم احد اشياء منع الجمع بين جميع الاشياء فيجب على المكلف ترك  
 ايها شارحاً بان يترك الكل وبدلاً بان يترك البعض ويأتي بالبعض وليس له  
 ان يجمع بينهما وفيها اى في مسئلة تحريم احد اشياء ما تقدم في الوقت  
 الخير دليله واختلافاً يعني الدليل الذي في الواجب المنجى من <sup>العقل</sup> يجوز  
 ودلالة النص هو بعينه دليل في هذه المسئلة والاختلاف الذي في الواجب المنجى  
 من ان الواجب اما الكل او البعض المعين او واحد لا بعينه هو بعينه اختلاف  
 في هذه المسئلة ثم تزيد هذه المسئلة على الواجب المنجى بان بعض المقترنة <sup>بعدم</sup> عدم انه  
 لم يرد في اللغة النهى عن واحد مبهم من اشياء معينة كما ورد فيها الامر بواحد  
 مبهم من اشياء معينة وقال السككي يجوز تحريم واحد لا بعينه خلافاً للمعتزلة و  
 هي كالنجير وقيل لم ترد به اللغة انتهى ولما قيل في حاشية ميرزا جان ان تعلق الواجب  
 بالواحد المبهم هو مفهوم احد لا على ما مر معقول لان المقصود في الواجب هو  
 وجود الفعل الواجب فاذا تعلق الواجب بالمفهوم الكل فيحصل المقصود وجوب  
 اى فرد كان اذ يكفي لوجود الطبيعة وجود فردا منها اى فرد كان والمقصود  
 في التحريم هو ترك الفعل الحرام فلو تعلق التحريم بالمفهوم الكل فلا يحصل المقصود  
 الا بترك هذا المفهوم وعدمه وعدم الطبيعة الكلية انما هو لعدم جميع افرادها  
 فمقتضى هذا الحكم انه لا يجوز الاتيان بكل واحد منها بدلاً والغرض انه يجوز الاتيان  
 بكل واحد بدلاً فدفعه المصنف بقوله اعلم ان تعلق التارك الذي هو مفاد  
 التحريم باحد اشياء على الخاء اربعة احدها ان يتعلق التارك بمفهوم  
 احدها اى احد الاشياء ولا يقصد الافراد فيفيد التعميم للتارك بان يترك

قوله واعلم ان تعلق  
 او في هذا التحقيق وقع  
 لما يقال ان تعلق  
 الواجب بالمفهوم الكل  
 معقول ويحصل المقصود  
 بوجوده اى فرد كان  
 ان افراد الطبيعة لا  
 ١٨٤  
 تعلق التحريم بالمتعين  
 الكل فلا يحصل المقصود  
 الا بعد جميع الافراد  
 فيجب ان يجوز الاتيان  
 بواحد منها لا بجمعا  
 لا بدلاً والغرض انه  
 يجوز الاتيان بكل واحد



كل احد منها سوار كان منفردا او مجتمعاً فلا يجوز اتيان واحد منها لان عد  
الطبيعة انما يكون لعدم جميع الافراد نحو لا تطع اثماً او كفوا  
فانه امر ترك اطلاقه كل احد من الاثم والكافر منفردا او مجتمعاً والثاني بان  
يتعلق الترك بما اى بشئ صدق عليه مفهوم واحد ها اى احد الاشياء  
فيفيد هذا النحر اما عدم هذا الفرد او عدم ذلك الفرد وتعلق  
الترك بمفهوم واحد ها اى احد الاشياء بالعرض لا بالذات بناء  
على ان كلما انصف به الفرد انصف به الطبيعة في الجملة  
اى بوجهه لا بالكلية فلا يفيد هذا النحر من الترك عموم السلب اى كون  
السلب عاماشاملا لجميع الافراد فهذا النحر من الترك هو المراد ههنا والثالث  
ان يتعلق الترك بالمجموع من الاشياء فيفيد عدم الاجتماع  
وذلك فيما اى في موضع كان العطف فيه بين الاشياء بالواو نحو  
لا تاكل السمك واللبن اى لا تجمعها في الاكل وعدم هذا النحر من انما يتعلق  
الترك باحد الاشياء شامح لان تعلق الترك فيه بالذات بالمجموع بالعرض  
باحد الاشياء والرابع ان يكون الترك نفسه مبهما بالذات بحيث  
يكون اما ترك هذا او ترك ذاك او ترك ذلك لا المتروك اى لا يكون  
المتروك مبهما بالذات كما كان في الانجار الثلاثة المذكورة سابقا و  
ذلك النحر من الترك يوجد اذا كان العطف بين الاشياء باو  
والمقصود حينئذ عدم الجمع نحو لا تاكل السمك او اللبن ولا تظهر  
انه حينئذ اى حين كون الترك مبهما بالذات من عطف الجملة

[illegible]

على الجملة بان يقدر الفعل في المعطوف بعدا و فيقال في تفسير هذا القول  
لا تأكل السمك ولا تأكل اللبن وما لا تأكل السمكة الاخرى منع الجمع بين  
الكل والاقتران بينهما في الطرق هكذا ينبغي ان يحقق المقام ودفعه  
الفاضل ميرزا جان بقوله فالحق ان يقال التحريم يتعلق بالمجموع من  
حيث هو مجموع اذ هو الذي لا يجوز الاثيان به اصلا وليس متعلقا بذلك  
المفهوم اذ يجوز الاثيان به في ضمن فرد لا انتبه بمسئلة المندوب  
اي ما يترتب الثواب على فعله ولا باس بتركه هل هو امي المندوب  
ما مور به ام لا بمعنى ان المطلق لفظ المامور به عليه بل على سبيل الحقيقة  
ام لا لا بمعنى ان ثبوت المندوب بصيغة الامر بل على سبيل الحقيقة ام لا  
فعند الحقيقة كما في التحرير وجمع من الشافعية كما في التقرير لا يكون ثوابه  
الا حجازا وهو مذهب الكرخي والبي بكر الرازي وهو بخاص كما في التلويح  
والبديع واصول ابن الحاجب رحمه الامام الرازي كما في شرح جمع الجوامع  
للحلي وقيل نقلا عن المحققين من الاصوليين نعم ان المندوب ثابوره  
حقيقة كما في التحرير وهو مذهب القاضي ابى بكر الباقلاني كما في احكام الامم  
وهو مذهب الجمهور كما في التلويح وهو مختار فخر الاسلام في اصوله على  
احد التأويلين لكلامه قال للتقارن في شرح الشرح ولا خفاء في انه مبني  
على ان الامر حقيقة الايجاب او للتقدير المشكك بينه وبين الذنب فلا ينبغي ان  
يحصل بذا مسئلة برهانتها وقال الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح  
اقول بل هذا عين المسئلة لان من قال بانه حقيقة للذنب قال بانه حقيقة في التقدير





أي ترك المندوب معصية لأنها أي المعصية لا معنى لها إلا مخالفة الأمر  
 أو فعل منهي عنه وترك المأمور به يحقق مخالفة الأمر والتالي أعني كون  
 ترك المندوب معصية باطل لأن ترك المندوب ليس بمعصية اتفاقاً  
 فالمتقدم أعني كون المندوب مأموراً به مثله والدليل لنا على مذنب الحقيقة  
 أيضاً أنه لو كان المندوب مأموراً به حقيقة لما صح قوله عليه السلام لولا  
 أن أشق على امتي لأمرتهم بالسواك عند كل وضوء كما في صحيح ابن خزيمة  
 وغيره لأنه عليه السلام قد يهمل إليه أي ندب الأمانة إلى السواك ونفسي  
 كونه مأموراً به لوجود المشقة على تقدير الأمر وأجاب ابن الحاجب وغيره  
 عن الدليل الثاني بأننا نسلم أن مخالفة الأمر مطلقاً معصية بل المعصية هي  
 أمر الإيجاب وعن الدليل الثالث بأن معنى قوله عليه السلام لا مرتهم لا مرتهم  
 أمر الإيجاب ورده المصنف في الحاشية بأن الحمل على أمر الإيجاب بعيد والقائلون  
 بكون المندوب مأموراً به حقيقة قالوا أولاً أنه أي المندوب وفعله طاعة  
 أجمعاً عما نص عليه الأدي في الأحكام والقاضي عصفري في شرح المختصر  
 والطاعة فعل المأمور به أي فعل ما يطلق عليه لفظ المأمور به في  
 الاصطلاح قال الفاضل ميرزا حبان في حاشية شرح المختصر بحسب تخصيصه  
 بالطاعة التي هي فعل والافقة تحصل الطاعة بترك المنهي عنه انتهى وقال الآدمي  
 فعل المندوب طاعة بالاتفاق وليس كونه طاعة لذاته والأركان طاعة وإنما  
 فيكون عند الشيخ كذلك ولا كونه مراداً من تعالى ولا كونه مثاباً به لأن الثواب  
 غير لازم أو كونه موعوداً بالثواب وهو أيضاً باطل والالزم الثواب لأن



الخلف في خبر الله تعالى باطل فليس الا لكونه امتثال الامر كذا في شرح نظام  
 والدين وذكر الما بهري في حاشية شرح المختصر ذهب القاضى وجماعة من  
 الاصوليين الى ان المندوب اليه طاعة ولم يكن طاعة عندنا لكونه مراد الله  
 تعالى اذ مراده تعالى قد يكون عصيانا يدور به بالطاعة فتدبره لكونه مامورا به قال الامام  
 راد عليه السلام لما ذكره لانه يتجه ان يقال كونه طاعة لكونه مقتضى من له مقتضا  
 اعم من الامر وقال التفاتى في شرح الشرح ثم الاستدلال الاول انما يتم  
 على رضى من يجعل الامر للطلب المجازم او المراجع وان من خصه بما يجازم فكيف  
 يسلم ان كل طاعة فعل المامور به بل الطاعة عنده فعل المامور به والمندوب  
 اليه اعنى ما تعلق به صيغة فعل الما يجاب والنسب انتهى وارضاء القربا  
 في حاشية شرح المختصر حيث قال وبعد هذا فلو تضمن ان يمنع الكمية اذ الطاعة  
 عنده فعل المامور به والمندوب اليه فلا يتم الدليل الاول انتهى واقتضا  
 المصنف فقال قلنا في الجواب عن هذا الدليل باننا لا نسلم ان الطاعة  
 المامور به فقط بل هي فعل المامور به وفعل المندوب اليه ايضا  
 وقالوا ثانيا انه لا شك في ان كلام ارباب اللغة في بيان وضع الالفاظ  
 حجة وادب باب اللغة قسموا الامر الى امر ايجاب واخر ذنب وموج  
 القسمة مشتركة بين الاقسام فالامر مشترك بين الامر المندوب وامر الايجاب  
 واستعمال اللفظ المشترك في احد معانيه حقيقة فيكون المندوب مامورا به  
 حقيقة قال التفاتى في شرح الشرح والثاني في اى هذا الاستدلال الثاني  
 انما يتم لو كان مراد اهل اللغة ان يطلق عليه الامر حقيقة ينقسم الى ما يكون

حاشية نظام  
 قسموا الامر الى الاقسام  
 الاختلاف في المعنى  
 لا اللفظ الامر خارج الدليل  
 من الدليل ولو قيل  
 ان المامور به  
 191  
 ان الاستدلال على  
 يكون المندوب اليه  
 مامورا به  
 حاشية نظام

لايجاب او النذب وليس كذلك بل مرادهم تقسيم الصبيغة التي تسمى امر عند النحاة  
 في اى معنى كان بدليل انهم يقسمون الامر الى الايجاب والنذب وغيرهما لانزاع  
 في انه ليس بامور به حقيقة انتهى وارتناءه الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر  
 حيث قال ويرد على الثاني ان مراد اهل اللغة تقسيم صبيغة الامر التي تسمى عند النحاة  
 امرًا باعتبار معانيها الحقيقية والمجازية لا تقسيم المعنى الحقيقي للفظ الامر بدليل تقسيم  
 الامر الى الايجاب والنذب وغيرهما لانزاع في انه ليس بامور به حقيقة انتهى  
 واقتفاء المصنف فقال قلنا في الجواب عن هذا الدليل هم اى ارباب اللغة  
 قسموا الامر ايضا الى امر تهديد وامر اباحة الى غير ذلك من  
 المعاني التي ذكرت في بحث الامر فلو كان تقسيمهم الامر الى امر نذب والا على كون  
 المندوب بامور به حقيقة لكان تقسيمهم الى امر تهديد وامر اباحة والا على كون  
 المهدود والمباح ايضا بامور به ولم يقل به انهم فهم اى ارباب اللغة  
 توسعوا عن حقيقة الاحر وقسموه به لمعنى المجازى الشايل للحقيقة والمجاز  
 بطريق عموم المجاز الى اقسام بعضها امر حقيقة وبعضها امر مجاز والظاهر ان تقسيم  
 اهل اللغة انما هو للصبيغة ومحل النزاع لفظ الامر لا للصبيغة مسألة المندوب  
 ليس بتكليف وهو الاصح قال السبكي في جمع الجوامع وهو الصحيح الذي عليه الجمهور  
 كما في التحرير والتقرير لانه اى المندوب في سعة من تركه اى ترك  
 المندوب وما في سعة من الترك لا يكون تكليفًا اذ التكليف يشعر بالزام  
 ما فيه كلفة ومشقة ولا الزام ما في سعة من الترك خلا فالاستناد  
 الى الحق الاستقرائى كما نص عليه ابن الحاجب وغيره والقاضى الى بكرة الباطل



كما في التقرير قال الاستاذ هو تكليف فان فعله لتحقيق الثواب شاق ورؤ  
بانه في سعة من تركه لعدم الالزام والسعة تنافي الشقة وقد يقال في تاويل  
كلام الاستاذ لعله اى لعل الاستاذ اذاد يكون المندوب تكليفا وجوب  
اعتقاد الندبية يعني اعتقاد مندوبية المندوب واجب ولا شك انه  
تكلييف ولهذا اى لاجل انه اراد ذلك جعل الاستاذ المباح تكليفا  
بمعنى ان اعتقاد اباية المباح واجب ولا شك ان الواجب تكليف لكن  
يرد على هذا التاويل ان النذب حكم وذلك اى وجوب اعتقاد الندبية  
حكم آخر ولا يلزم منه كون نفس المندوبية والاباية تكليفا فالتراع لفظي  
قال ابن الحاجب في المختصر واقر بالقاضي عضد في شرحه ان المسئلة لفظية  
يعنى ان النزاع فيها مبني على تفسير لفظ التكليف فان فسر بالزام ما فيه كلفه فليس  
بتكليف وان فسر بطلب ما فيه كلفه فتكليف كما في شرح الشرح ولو جعل  
نفس خطاب الشرع اى خطاب الله تعالى المتعلق بافعال  
العباد اقتضاه او تحمير المطلق الخطاب الذي يعنى للمقصود تكليفا في حق  
لم يبعدا اذ خطاب الشرع مانع ان يتجاوز العقول وفيه كلفة وشقة على  
اصحاب الراى وعلى هذا يصح ان يكون المندوب بل الاباية تكليفا فافهم  
فانه يؤل ايضا الى النزاع اللطيف موجب للثواب ولا يكون الايتان به موجبا  
للعقاب مستثناة المكروه وهو ما يكون تركه اولى بدوام المنع عن  
انفعل فان كان الى اكل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن ثياب تاركه  
او في ثواب فهو مكروه كراهية التنزيه والنكاح الى المحرام اقرب بمعنى ان فاعله

ع  
في التقرير قال الاستاذ هو تكليف فان فعله لتحقيق الثواب شاق ورؤ  
بانه في سعة من تركه لعدم الالزام والسعة تنافي الشقة وقد يقال في تاويل  
كلام الاستاذ لعله اى لعل الاستاذ اذاد يكون المندوب تكليفا وجوب  
اعتقاد الندبية يعني اعتقاد مندوبية المندوب واجب ولا شك انه  
تكلييف ولهذا اى لاجل انه اراد ذلك جعل الاستاذ المباح تكليفا  
بمعنى ان اعتقاد اباية المباح واجب ولا شك ان الواجب تكليف لكن  
يرد على هذا التاويل ان النذب حكم وذلك اى وجوب اعتقاد الندبية  
حكم آخر ولا يلزم منه كون نفس المندوبية والاباية تكليفا فالتراع لفظي  
قال ابن الحاجب في المختصر واقر بالقاضي عضد في شرحه ان المسئلة لفظية  
يعنى ان النزاع فيها مبني على تفسير لفظ التكليف فان فسر بالزام ما فيه كلفه فليس  
بتكليف وان فسر بطلب ما فيه كلفه فتكليف كما في شرح الشرح ولو جعل  
نفس خطاب الشرع اى خطاب الله تعالى المتعلق بافعال  
العباد اقتضاه او تحمير المطلق الخطاب الذي يعنى للمقصود تكليفا في حق  
لم يبعدا اذ خطاب الشرع مانع ان يتجاوز العقول وفيه كلفة وشقة على  
اصحاب الراى وعلى هذا يصح ان يكون المندوب بل الاباية تكليفا فافهم  
فانه يؤل ايضا الى النزاع اللطيف موجب للثواب ولا يكون الايتان به موجبا  
للعقاب مستثناة المكروه وهو ما يكون تركه اولى بدوام المنع عن  
انفعل فان كان الى اكل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن ثياب تاركه  
او في ثواب فهو مكروه كراهية التنزيه والنكاح الى المحرام اقرب بمعنى ان فاعله

يستحق محذور دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فهو مكروه كراهية التحريم و  
 هذا على رأي الشيخين واما عند محمد رحمه الله فما كان تركه اولى فمخ المنع عن الفعل  
 بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهية التحريم وبدون المنع عن الفعل  
 مكروه كراهية التنزيه والظاهر ان المراد به هنا المكروه كراهية التنزيه لان المكروه  
 تحريما لا خلافا في انه منه عنه وتكليف كذا في بعض الشرح كالمندوب  
 فعندنا لا نهي عن المكروه كما لا امر بالمندوب ولا تكليف بالمكروه كما  
 لا تكليف بالمندوب والدليل على عدم كون المكروه منهي عنه وتكليف الدليل  
 الذي اقيم لعدم كون المندوب مأمورا به وتكليف باد في تغير وكذلك  
 الدليل على كون المكروه منهي عنه وتكليف الدليل الذي اقيم لكون المندوب  
 مأمورا به تكليف باد في تغير فالدليل على عدم كون المكروه منهي عنه او ثانيا  
 النية حقيقة في القول المخصوص فقط وهو صيغة لا تفعل وذلك القول  
 المخصوص حقيقة في التحريم فقط وليس المكروه تحريم فلا يكون منهي عنه  
 وثانيا انه لو كان المكروه منهي عنه لكان فعلة معصية لان المعصية لا يمنع  
 الا فعل المنه عنه او مخالفة الامر والتالي باطل لان فعل المكروه ليس  
 بمعصية اتفاقا والدليل على كون المكروه منهي عنه اولا ان ترك المكروه  
 طاعة والطاعة اسم الطاعة التي من قبيل الترك ترك المنه عنه فيكون  
 المكروه منهي عنه وثانيا ان ارباب اللغة قسموا المنه الى منهي تحريم ومنهي كراهية  
 ومورد القسم مشترك بين الاقسام فالمنه مشترك بين منهي تحريم ومنهي كراهية  
 واستعمال اللفظ المشترك في احد معانيه حقيقة فيكون المكروه منهي حقيقة

قوله والدليل اه  
 وذلك بل في تصرف المالك  
 فالاولان المنه حقيقة في  
 القول المخصوص فقط ذلك  
 القول حقيقة في التحريم فقط  
 واما ثانيا لو كان مكان فعله  
 معصية لانهما تنقل المنه عنه  
 في المعنويات والامور  
 ان ترك المكروه منهي عنه  
 ارباب اللغة قسموا المنه الى  
 منهي تحريم ومنهي كراهية  
 ومورد القسم مشترك بين  
 الاقسام فالمنه مشترك بين  
 منهي تحريم ومنهي كراهية  
 واستعمال اللفظ المشترك في

193



والدليل على ان المكروه ليس بتكليف ان المكروه في سعة من فعله و  
ما في سعة من الفعل لا يكون تكليفا بتركه والدليل على  
كون المكروه تكليفا ان تركه لتحصل الثواب شاق ولاختلاف  
في كون المكروه ليس بمنهي عنه عند الحنفية وكونه منهيبا عنه عند حنابلة  
من المالكية والشافعية وكونه ليس بتكليف عند الجمهور وتكليف عند الأئمة  
الاختلاف في كون المندوب ليس بامور به عند الحنفية وكونه بامور به  
عند الجمهور في كونه ليس بتكليف عند الجمهور وتكليف عند الاستاذ مسائل  
الاباحة المستعملة في لسان الشرع حكم شرعي ثابت بالشرع  
لانه اى الاباحة خطاب الشرع تحجيذا والخطاب هو الحكم والاباحة  
الاصلية الثابتة للأفعال الاختيارية التي لا يدرك العقل اشتغالها على  
المصالح والمفسدة وخلقها عنها ولم يتعلق بها الخطاب بالكاشف عن حالها  
صريحا عند بعض الحنفية والشافعية انما حملوا عليها بالاباحة لانه نوع منه  
اى من خطاب الشرع تحجيذا لان تلك الافعال للباحة بالاباحة الاصلية  
عدم فيها المدرك الشرعي للمخرج في فعلها وتركها وكما ساعد عرفيه  
المدرك الشرعي للمخرج في فعله وتركه فذلك اى عدم  
المدرك الشرعي للمخرج مدرك شرعي لحكم الشارع بالتخيير  
عند القائلين بالاباحة الاصلية هي اى الاباحة الاصلية لا قلون اباحت  
الا بعد الشرع لان الاباحة حكم شرعي ولا حكم قبل الشرع خلافا  
لبعض المعتزلة القائلين بان الافعال الاختيارية التي لا يدرك العقل

اشتغالها على المصلحة والمفسدة وغلوها عنها مباحة قبل الشرع بالاباحة الالهية  
 بانهم يقولون ان الاباحة المستعملة في لسان الشرع معناها انتقام المخرج في  
 فعله وتركه لا حكم شرعي بهذا الانتقام فهي تكون قبل الشرع وبعده وقد  
 تقدم هذا في باب المحسن والقيح **مسئلة المباح ليس للجنس**  
**للولجب** كما نص عليه الامري في الاحكام وابن الحاجب في المختار وقال  
 في جميع الجوامع هو الاصح وحكم القاضي عسقلاني في شرح المختار بطلان خلافه  
 لانهما نوعان للحكم اذ المباح ما حكم الشارع فيه بالتخير بين الفعل والترك  
 والواجب ما حكم الشارع فيه بالترام الفعل ولا شك انها نوعان متباينتان  
 واختلان تحت جنس الحكم فلا يكون احدهما جنسا للآخر وظن من قوم انه  
 اى المباح جنس له اى للواجب لان المباح هو الماذون والفعل  
 وهو اى الماذون في الفعل جزء حقيقة الواجب لا اختصاصا بغيره  
 زائد وهو انه غير ماذون في تركه ولا معنى للجنس الا ذلك قلنا في جواب السؤال  
 لا نسلم ان ذلك اى الماذون في الفعل تمام حقيقة المباح بل  
 الماذون في الفعل جنس للمباح وفصله انه ماذون في تركه وبه يتميز عن الواجب  
 فلا يصدق عليه انه هو اى المباح المساوى فعلا وتركه كما فيكون تمام  
 حقيقة الماذون في الفعل والترك بالمشاكلة لا الماذون في الفعل فقط ومن  
 زيادة قيد المساوى لا يرد ما قال الفاضل ميرزا جان هذا الكلام مشعر بان  
 تمام حقيقة المباح هو ماذون في فعله وتركه وحينئذ يدخل المندوب والمكروه  
 فيه فلا بد من قيد آخر يخرجها بغيره انتهى ولعل المتراجح بين ان الجنس الماذون بين كونه ليس



بحسب له لفظي اذا ثبت جعل المباح بمعنى الجائز باحد معانيه وهو  
 الما دون في الفعل والثاني اراد بالمباح الما دون في الفعل والترك  
 بذا ما افاده القرا بغيري والابهرى في حاشي شرح المختصر مسئلة  
 المباح ليس لوجوب عند الجمهور لان المباح يكون جائزا للترك والوجوب  
 هو اقتضار الفعل مع المنع من الترك فيستحيل كون الشيء واجبا مع كونه جائزا  
 الترك لاستحالة بقاء المركب بدون حرته وهو المنع من الترك خلافا  
 للكجبي من المسئلة فان المباح عنده واجب مع كون المباح جائزا للترك  
 واحتج الكجبي على كون المباح واجبا بان كل مباح ترك حرام  
 فان السكوت ترك للقتل والسكون ترك للقتل وكل ترك حرام  
 واجب ولو خيرا لا مكان ترك المحرم بغير الواجب كالمندوب والمكروه  
 تنزيها فيكون الواجب احدا فاذا اختار المكلف فعل المباح كان واجبا  
 كذا في التقرير شرح التحرير قلنا في جواب هذا الاحتجاج الصغير يعني  
 كل مباح ترك حرام ممنوعة اما اولا فلجواز انعدام المحرم كالزنا  
 بانعدام المقتضى وهو الامادة مثلا بناء على ان علة العدم  
 اسي عدم المعلول كالزنا مثلا عدم علة الوجود اسي وجود المعلول فعلة  
 وجود الزنا ارادته مثلا فعدم ارادة الزنا مثلا علة لعدم الزنا وحينئذ  
 لا يكون عدمه اسي عدم المحرم مستند الى فعل المباح الذي هو  
 المانع عن وجود المحرم بان المحرم لا يجتمع معه واما ان الصغير ممنوعة  
 ثانيا فلا فاعل المباح انما يكون بهذا الفعل ترك كاله اسي للمحرم

قوله الما دون في الفعل  
 وقول كجبي دفع الاول  
 بانه لا بد من ترك المحرم  
 سنا الامرين بالعدم  
 المقتضى او وجوب  
 المانع من تركه ان  
 تغير الديك كجبي  
 ١٩٤  
 على تركه  
 ولو بدلا وكل ترك  
 حرام للمك وجوب  
 بغيره بغيره  
 مستند  
 نقاس

لو قصد بفعله أي بفعل المباح تركه أي ترك الحرام وذلك  
 قصد ترك الحرام لا يلزم من فعل المباح فإنه ربما يفعل أفعالا مباحة  
 ولا يخطر بباله ترك الحرام نعم لو أراد الفاعل فعل الحرام ثم قصد  
 ذلك الفاعل بفعل المباح تركه أي ترك الحرام فإنه أي المباح  
 يكون حنيفا واجبا لا مباحا ونحن نسلطه أي نلزمه كون ذلك المباح  
 واجبا وذكر الفاضل ميرزا حبان في حاشية شرح المختصر والجمهور لا ينكرون  
 وجوب المباح مثلا في تلك الصورة بل يصرون بذلك كما يشهد بكتب الفروع  
 مثلا إذا كان شخص مع امرأة جميلة مطلوبة في بيت وكان يحسد من نفسه أنه  
 لو لم يشتغل لعبد الزنا ليعبد ربه الزنا فلا شك أن الاشتغال لعبد الزنا  
 واجب عليه في تلك الصورة انتهى وقد أجيب في المنهاج وغيره عن هذا  
 الاحتجاج بأننا لا نسلم أن فعل المباح هو نفس ترك الحرام قال تاج الدين  
 الأرموي في المحصول لأن فعل المباح يخص من ترك الحرام وتصريره بأنه يلزم  
 من فعل المباح ترك الحرام ولا يلزم من ترك الحرام فعل المباح يجوز تركه بالواجب  
 والندوب ففعل المباح يخص من ترك الحرام والاختصاص غير الأعم فلا يكون  
 المباح ترك الحرام بل هو شيء يحصل به تركه لما بينا أنه قد يحصل به وبغيره  
 فكل واحد منها لا بعينه لا واحد بخصوصه فلا يتعين خصوص المباح للوجوب  
 فيبطل دعوى الكعبى وهكذا جاب به الامام وهو ضعيف لأنه يلزم منه أن  
 يكون المباح واجبا على التحجير والواجب على التحجير واجب على الجملة وكل فرد  
 يقع منه واجب بلا خلاف كما تقدم في خصال الكفارة ولكن تخصيص



الكعبى بالمباح لا معنى له بل يحرى في غيره حتى في المكروه ولا جل ضعف هذا  
 الجواب لم يذكر المصنف وقال لا مدى وابن برمان وابن الحاجب انه  
 لا مخلص مما قاله الكعبى مع التزام ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والزم  
 عليه اى على الكعبى بانه اى خلاف الكعبى احتجابه مصداق مقتضى الجماع  
 اى موافقة للاجماع فلا يسمع وذلك للاجماع على ان الفعل ينقسم الى المباح  
 والواجب والحرام والمكروه والمندوب والاقسام متباعدة فلا شئ من  
 المباح بواجب فاجاب الكعبى عن هذا الالتزام بان مذهبا ثابت بحجة  
 قطعية فيجب ان يوافق الاجماع ويقال انه اى للاجماع على انقسام الفعل  
 بالنظر الى ذات الفعل من غير نظر الى ما يستلزمه من ترك الحرام وهذا  
 اى وجوب المباح بالنظر الى ما يستلزمه اى يستلزمه المباح وهو  
 ترك الحرام لا باعتبار نفسه لا يمتنع كون الشئ مباحا لذاته واجبا لما يستلزمه  
 ونوقض ما احتج به الكعبى اجمالا بانه لو صح ما احتج به الكعبى بجميع مقدماته  
 يلزم ان يكون كل حرام واجبا لان كل حرام كاللواطه وترك الحرام  
 آخر هو ضده كالزنا وكل ترك حرام واجب واجيب في مختصر ابن الجوزي  
 وغيره بان له ان يلزمه اى يلزم وجوب الحرام باعتبار وجهتين  
 في الحرام جهة نفسه وجهة ما يستلزمه من الترك لحرام آخر فيكون من جهة  
 نفسه حراما ومن جهة انه ترك لحرام آخر واجبا حاصلا انه لا مانع من ان يصح  
 الفعل الواحد بالوجوب والحرمه معا باعتبار جهتين كما في الصلوة في  
 الارض المغصوبة فتصير حراما بالنظر الى ذواتها واجبة بالنظر الى غيرها

ح  
 لا يمتنع ما احتج به الكعبى من ان  
 المصنف لم يذكر المصنف وقال لا مدى  
 وابن برمان وابن الحاجب انه لا مخلص  
 مما قاله الكعبى مع التزام ما لا يتم  
 الواجب الا به فهو واجب والزم عليه  
 اى على الكعبى بانه اى خلاف الكعبى  
 احتجابه مصداق مقتضى الجماع اى  
 موافقة للاجماع فلا يسمع وذلك  
 للاجماع على ان الفعل ينقسم الى  
 المباح والواجب والحرام والمكروه  
 والمندوب والاقسام متباعدة فلا شئ  
 من المباح بواجب فاجاب الكعبى عن  
 هذا الالتزام بان مذهبا ثابت بحجة  
 قطعية فيجب ان يوافق الاجماع  
 ويقال انه اى للاجماع على انقسام  
 الفعل بالنظر الى ذات الفعل من  
 غير نظر الى ما يستلزمه من ترك  
 الحرام وهذا اى وجوب المباح  
 بالنظر الى ما يستلزمه اى يستلزمه  
 المباح وهو ترك الحرام لا باعتبار  
 نفسه لا يمتنع كون الشئ مباحا  
 لذاته واجبا لما يستلزمه ونوقض  
 ما احتج به الكعبى اجمالا بانه لو  
 صح ما احتج به الكعبى بجميع  
 مقدماته يلزم ان يكون كل حرام  
 واجبا لان كل حرام كاللواطه  
 وترك الحرام آخر هو ضده كالزنا  
 وكل ترك حرام واجب واجيب في  
 مختصر ابن الجوزي وغيره بان له  
 ان يلزمه اى يلزم وجوب الحرام  
 باعتبار وجهتين في الحرام جهة  
 نفسه وجهة ما يستلزمه من الترك  
 لحرام آخر فيكون من جهة نفسه  
 حراما ومن جهة انه ترك لحرام  
 آخر واجبا حاصلا انه لا مانع من  
 ان يصح الفعل الواحد بالوجوب  
 والحرمه معا باعتبار جهتين كما  
 في الصلوة في الارض المغصوبة  
 فتصير حراما بالنظر الى ذواتها  
 واجبة بالنظر الى غيرها

وهو ترك الحرام آخر اعلم ان كثير من الاصوليين كما مام الحريين وابن برك  
 والامدي وابن الهيثم نقلوا عن الكعبى النجار المباح راسا والآخر وكن كفا  
 والنقل الى قالوا ان مذمبة ان المباح ما موربه دون الامر بالمعروف والنهي  
 عن المنكر كذا في التتريه شرح التحرير **مسئلة** المباح قد يصير واجبا بالضرورة  
 بواسطة شئ آخر عندنا كما نقل اى كالمصلاة النافلة فانها تصير واجبة  
 بالشرع حتى اذا افسد با احد يحجب عليه القضاء خلافا للشافعية  
 في النقل بالشرع فانه يقول ان النقل بالشرع لا يصير واجبا وان قال  
 الشافعى بوجوب الحج والعمرة بعد الشرع والدليل لنا انه جائز ووقع  
 ما الجواز فهو بان التخيير ابتداء اى فى ابتداء الفعل لا يستلزم  
 عقلا ولا شرعا استمراة اى استمرار التخيير ودوامه وبقائه اما عقدا  
 فظاهر واما شرعا فلان الحج النقل بعد الشرع فيه لا يتغير النجاس فيه بل هو  
 اوارده بالاتفاق بيننا وبين الشافعى واما الوقوع فهو بالنهي الوارد  
 فى قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم بطلان العمل فيكون ضد الابطال  
 واجبا فوجب كذا تمام لانه ضد الابطال فلزم القضاء فى النقل  
 بالافساد **مسئلة** الحكم منه اى من الحكم رخصة و  
 هى فى اللغة التيسير والتسهيل قال الجوهري الرخصة خلاف التشديد  
 من ذلك رخص السفر والتيسير وتسهيل وبى بتسكين النجار وحكى ايضا ضمها  
 واما الرخصة لفتح النجار فهو الشخص الاخذ بها كما قاله الامدي وفى الاصطلاح  
 على ما ذكر فى الميزان والتحقيق ما اى حكم تغير من عسر الى يسر

المباح قد يصير واجبا  
 اى لا يقال انقلب  
 الحقيقة كماله  
 الوجوب بالغير لا يتغير  
 الا بامره لذاته تعالى  
 مثل الاصل في  
 العناصر وانما يمكن  
 لذاته واجب لان  
 ب  
 العبرة بالاعتبار  
 على قوله الحكم  
 من غير تقييد  
 جعل فى النسخة  
 الوضع وذلك لان  
 يكون واجبا ونسب  
 سببا وجوبا



لعدا و يؤل اليه ما في النهاج انه ما ثبت على خلاف الدليل لعذر و هذا  
يشمل الترخص بجواز الفعل على خلاف الدليل المقتضى للتحريم ككل المبيته  
الترخص بجواز الترك اما على خلاف الدليل المقتضى للوجوب بجواز الاطلاق  
في السفر و اما على خلاف الدليل المقتضى للنسب كترك الجماعة بعذر المطر و  
المرض و نحوهما فعلم من هذا ان قول الامام و ابن الحاجب في تحريم الرخصة  
هو الم شروع بعذر منع قيام المحرم غير جامع و ذكر في الاسلام ان الرخصة  
اسم لما سمي على اصدار العباد و ذكر ابو اليسر ان الرخصة ترك المواخذة <sup>لفعل</sup>  
مع قيام المحرم و حرقة الفعل و ترك المواخذة ترك الفعل مع وجود الوجوب  
و الوجوب و فسر العذر في شرح النهاج للاسنوي بالمشقة و الحاجة و في  
التحرير لابن الهائم خوف فوات النفس و العضو و لا ذكر لهذا القيد في المحصول  
ولا في المنتخب و لا في التحصيل و المحاصل منه غزبية و هو في اللغة القصد  
المؤكد و منه غزمت على فعل الشيء قال الجوهري غزمت على كذا عزا و عزا  
بالضم و غزمية و غزما اذا اردت فعلة و قلعت عليه قال الله تعالى فسنه  
و لم نجد له عزا في جزاء و في الاصطلاح اى حكم لم يتغير من عسر الى يسر و مقتضى  
كلام البيضاوى في النهاج انها حكم ثابت لا على خلاف الدليل كما باحة المال  
و الشرب او على خلاف الدليل لكن لا لعذر كالتكاليف و ههنا بحثان الاول  
ان المصنف رحمه الله قد تبع صاحب التحرير و صاحب التحصيل و صاحب النهاج  
في جعل الرخصة و الغزمية قسيتين للحكم و ذكر القرافي في كتبه مثله و الآخرون  
كما لا بد في الاحكام و ابن الحاجب في المختصر و الامام في المحصول جعلوا من

**اقسام الفعل والثالثة** ان الرخصة تنقسم الى ثلثة اقسام واجبة مندورة  
 ومباحة ذكر والاسنوي في شرح المنهاج وعد الغزمية في كلام صاحب المنهاج  
 تدخل فيه الاحكام الخمسة وصدر الشريعة في التفتيح حصرا في الفرض والواجب  
 وبسته والنفل وقال التفتازاني في التلويح والحق ان الغزمية تقتل الاحكام  
 على ما قال صاحب الميزان بتقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والمباح  
 والمكروه وغيره ان الغزمية اسم للحكم الاصل في الشرع على الاقسام التي ذكرنا  
 من الفرض والواجب وبسته والنفل ونحوها انتهى والامام الرازي في  
 المحصول وغيره جعلها يطلق على الجميع ما عدا الحرم والقرا في خصها بالواجب  
 والمندوب لا غير ومنهم من خصها بالواجب فقط وبه جزم الغزالي في المستصفى  
 والامام في الاحكام ونسب السؤل وابن الحاجب في المختصر الكبير ولم يصرح  
 في المختصر اوبى اى الرخصة اربعة اقسام اربعة انواع الاول ما يستلزم  
 اى الذي يحول معاملة المباح في عدم الموافقة بفعله مع قيام الدليل  
 المحذور وقيام حكمه اى حكم المحرم وهو الحرمة كاجراء كلمة الكفر  
 على اللسان لا على القلب عند الكراهة بالقتل او القطع يعني اذا اكره  
 الكافر مسلما على ان يقول كلمة الكفر وقال لو لم تقلها لقتلتك او قطعت  
 يدك فلكم رخصة بان يقول كلمة الكفر باللسان ويبقى قلبه مطمئنا بالايمان  
 كما كان وحرمة اجراء كلمة الكفر قائمة لم تنسخ والمحرم له به لانه لا يملك الدالة على  
 وجوب الايمان قائم لم يخص وفيه اى في هذا النوع العزيمة اى  
 الحكم الاصل الذي لم يتغير وهو حرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان اولى بالاخذ

قوله ما يستلزم  
 قيام الحكم  
 ان الرخصة بالشرع  
 بعد من قيام الحكم  
 لولا العزيمة لكانت  
 تقتضي كفا في الفرض متناهي  
 في المكروه على اجراء  
 ١٠٢  
 الحكم في الاحكام  
 فكل انفس في كلامه  
 ان الله في امره  
 لا يفرق بين  
 وبين اجراء  
 ١٠٣



من الرخصة ولو اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حمية ومات بسببها لم  
على لسانه كذا الكفر فقتل كان ما جواراً لانه أتت بهما اولي والثاني  
ما يتراخي حكم سببه المحرم له الى زوال العذر الموجب للرخصة  
واذا زال العذر يوجب حكم السبب ولم يتبق الرخصة كفطر المسافر  
المريض للصوم في رمضان فببب الفطر في تحريمه شهوة والبشر وحكم وجوب  
الصوم والعذر السفر والمرض وقد تراخي حكم السبب الذي هو وجوب الصوم  
الى زوال السفر والمرض والعيب عند العذر قائم وحرمة الافطار غير قائمة  
والعزيمة فيها في هذا النوع اولى بالاخذ من الرخصة قال المستصحب  
كل واحد من المسافر والمريض بسبب الاخذ بالعزيمة وان استعصر بان خاف  
ان يضعف الصوم فليس له ان يصوم وبذل نفسه بالصوم فلو اخذ  
بالعزيمة بان صام لم يقطر مع خوف الضرر في الصوم ومات بهما اي بسبب العزيمة  
انتم لانه اوقع نفسه في التهلكة باختياره لم يطلب الله تعالى منه وذكر في الاصل  
ان العمل بالرخصة في هذا النوع اولى عند المشافعي رحمه الله ولذا قال صدر الشريعة  
العزيمة اولى عندنا وقيده صاحب الكشف باحد القولين والمحقق ان الصوم  
عنده قولاً واحداً عند عدم الضرر حتى انه وقع في منهج الاصول ان الافطار  
مباح بمعنى انه مساو للصوم فاعتزوا عليه بانه لا يظفر برواية تدل على  
تساويهما بل الافطار ان قصر والا فالصوم من غير اختلاف رواية كذا  
في التلويح وذكر الاستنوي في شرح المنهاج ان تمثيل المباح بالفطر لا يقيم  
لانه ان تضر بالصوم فالافضل الفطر والا فالصوم افضل فليست للصوم

والله اعلم بالصواب

حالة يستوى فيها الفطر وعدمه وذلك هو حقيقة المباح انتهى والثالث  
ما سلف حكمه الاصل عنا اى عن الامة المحمدية تخفيفا بما كان عليه من  
قبلنا من الاعم من اصرامى ثقل وحكم مغلط شاق كقترض موضع  
النجاسة اى قطع موضع النجاسة من الثوب والجدر واداء الربع  
من المال فى الزكاة الى غير ذلك كقتل النفس فى حق التوبة وجرم الحكم  
بالقصاص عما كان القتل او خطار وقطع الاعضاء السخاطية كما فى السليم  
واحراق الغنائم وتحريم العروق فى اللحم واسبت والطيبات بالذنوب ان  
لا يطهر من النجاسة والحديث غير الماء وكون الواجب من الصلوة فى اليوم  
والليلة خمسين لان تجوز الصلوة فى غير المسح وحرمة الجماع بعد العشية  
فى الصوم والاكل بعد النوم فيه وكتابة ذنب المذنب ليلا على باب داره  
سبا كما ذكر ابن امير الحاج فى التقرير والرابع ما سقط مع العدة  
مع مشروعية فى الجملة اى فى وقت من الاوقات وهو عدمه كلعذر  
ويسمى هذا القسم لخصه اسقاط سقوط حرمة البيعة للمظطر  
الى اكل البيعة مخافة الهلاك على نفسه من الجوع والاصوليون قالوا  
تسمية القسمين الاخيرين من الاقسام الاربعة بالوصف محاذ  
لان حقيقة الرخصة ما تغير من عمر الى سير وهو يقتضيه بقا الحكم الاصل  
وتغير صفته وفى النسخ ورخصة الاسقاط سقط الحكم الاصل والقسم  
الثالث اى النسخ اتم فى الجاذية وابعده عن الحقيقة من القسم الرابع  
اذا الحكم سقط فيه راسا فلم يبق فيه مشابته للحقيقة اصلا بخلاف القسم الرابع

والحدث بغير الماء ولو كان الواجب  
من الصلوة في اليوم واليلة  
خمسین وان لا يجوز الصلوة  
في غیر المسجد وحرمة الجماع  
بعد العیة فی الصوم والاكل  
المذنب یلذ علی یسواره  
صباحا کذا فی القدر منہم  
م. م.  
قوله حرم من التخیل  
للخطاة فلا یحتمل بان  
منظر الاذا حلف لا یجلی الحرام  
وذلك لقوله لا یحتمل  
علیک الا ما یحتمل  
حکم حرم من  
الیه واسبب شیء منہم  
ابو یوسف فی حار وایوان  
الحرمة لا یرفع وانما رفع  
الحرمة کما فی الاکراه علی  
الکفر فلا یحتمل بان

الحق متروك لا يبرح على  
الشيء كما في الأفكار على  
الكلمة فلا يلزم بالاختراع  
ويعتبر في المكلف  
المذكور وقال القوله  
تعالى فمن اضطر  
فلا جناح عليه لم  
يكون في الجور  
وقوله لا جناح  
عليه الا بالضرورة  
فلا جناح عليه  
فلا جناح عليه  
فلا جناح عليه



فان فيه مشابهة للتحقيق لكونه مشروعا في صورة عدم العذر كالأول  
 كالقسم الاول في التحقيق فانه اتم فيها اذ لم يسقط حكم بخلاف القسم الثاني  
 فانه تيراضي حكمه والراخي لا يخلو عن الاسقاط لمن الموجب قائم والحكم تراخي  
 لعذر بخلاف القسم الرابع فان الحكم فيه ساقط بسقوط السبب الموجب في محل  
 الرخصة الملائمة بقى مشروعا في الجملة فلا يقال ان في القسم الثاني ايضا خصة  
 سقط الحكم فينبغي ان يكون مجازا كذا اذا افتقر الى في التلويح بذا فرج  
 للمسته الاصلون قالوا سقط غسل الرجل الذي كان غريمه حيث خفف  
 مع الخفف في مدة المسح من القسم الرابع الذي هو رخصة الاسقاط لان  
 الخفف اعتبر مشروعا في حكم الشرع ما نعا من سرية الحدث المرئ  
 للظاهرة اليها اى الى الرجل بدليل انه لو نزع بعد المسح لزعم غسل الرجل  
 ولو لم يبر اليها لم يجب اذ لا يجب غسل شيء من البدن بدون الحدث فظهر ان  
 غسل الرجلين في هذه الحالة ساقط وان المسح شرع بتيسير ابتداء على  
 معنى ان الواجب من غسل الرجل يتاوى بالمسح اذ لو كان كذلك لما اشترط  
 كون اول حدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة كما في المسح على الجبهة لان  
 المسح يصلح رافعا للحدث الساري الى القدم فظهر ان الشرع اخرج السبب  
 الموجب للحدث من ان يكون عاملا في الرجل ما دامت مستمرة بالخفف جعل  
 الخفف مانعا من سرية الحدث الى القدم كذا في التتمير و ذكر الزيلعي شارح  
 الكنز فيه اى في عدم سقوط غسل الرجل من القسم الرابع انه اى العذر  
 انما يتم لو لم يكن الغسل في الرجل هناك اى حالة الخفف مشروعا

لان شأن القسم الرابع ان لا تبقى العزيمة مشروطة بكتنه اى لكن غسل  
 الرجل مشرووع بعد وان لم يترزع المتخفف عن الرجلين خفيه ولهذا  
 اى لمشروعية غسل الرجل حال كونه متخففا يبطل مسح اى مسح الخف اذا  
 خاص اى دخل المتخفف في النهر بعد ما كان متوضيا ومسح على الخف ودخل  
 الماء في الخف بحيث صار اكثر رجليه مضوبا وجئنا لا يجب الغسل ثانيا  
 بانقضاء المدة اى مدة المسح كما يجب على غيره واجيب في فتح القدير  
 عن ايراد الزيلعي بمنع صحة الرواية اى رواية بطلان مسح المتخفف الدخول  
 في النهر بل هو باق كما كان وان الغسل اى غسل الرجل انما لم يجب بعه  
 التزعج اى نزع الخفين وانقضاء المدة لانه قد حصل مرة وهو يكفي  
 للتطهير الغسل وان كان الحصول غير مشرووع فلا حاجة الى الاعادة بل تحصيل الحال  
 ودد جواب فتح القدير بان الرواية مذكورة في الكتب المعتبرة  
 كالطهيرية وغيرها فلا تنجبه منع صحة الرواية قلت ابن الهام صاحب  
 فتح القدير لا يذكر ذكرها في التطهيرية بل هو نفسه قال وهو منقول في فتاوى  
 التطهيرية لكن في صحة نظر استهتبه وفي تكملة الفتاوى الصغرى وفي فتاوى  
 الشيخ الامام ابي بكر محمد بن الفضل لا ينتقض مسح على كل حال لان استتار القدم  
 بالخف يمنع سرية الحدث الى الرجل فلا يقع هذا غسل معتبرا فلا يوجب بطلان المسح  
 وتوافقنا في المنجبة وعن ابي بكر العياضى لا ينتقض وان بلغ الماء الى  
 الركبة كذا في التقرير ورد في التقرير بان غسل رجليه ثانيا اذا نزعها او اذا  
 المدة وهو غير محدث يجب عليه لان عند النزاع او انقضاء المدة يعمل بكون



المحدث السابق من السراية الى الرطبين وحينئذ يحتاج الى منزل له عتيقة  
 تكون الاجتماع على ان المذيل للمحدث لا يظهر عمله اى اثره في  
 في حدث اى ناقض للطهارة طار بعد اى بعد ذلك المزيل لغسل  
 الهى وسيد قبل النزوع وقبل انقضاء المدة لا يؤثر في ازالة حدث طهر بعد  
 الغسل بالنزع او الانقضاء اذا خف لما اعتبر شرعا ما نفع السراية المحدث  
 الى الرجل قبل النزوع او الانقضاء فلا وجود للمحدث وقت الخوض بعد  
 وقت النزوع او الانقضاء لان الازالة فرع الوجود ولم يوجد المحدث قبل  
 النزوع والانقضاء بل الحق في جواب ما قال الزيلعي ان يقال المعتبر  
 في القسم الرابع اعني رخصة الاسقاط لغير المشروعية اى مشروعية العزيمة  
 في نظر الشارح بان يكون العمل به اى بالحكم الاصل الذي هو  
 العزيمة اشما لا عدم ترتيب الاجزاء ان اتى به وبطلان هذه اى الاثم  
 ممنوع وحكم تلك الرواية بالاجزاء لو اتى به لا يستلزم الحكم بعدم الاثم  
 لحوال ان يكون مجزئا مع كونه اثما ولما كان يرد ان الاثيان به كيف يكون  
 اثما وقد صرح جماعة من المحققين كصاحب الهداية وغيره وحجم غفير من الشافعية  
 ان الاخذ بالعزيمة اولى ذكر الاسنوي في شرح المنهاج ان غسل الرجل  
 افضل منه اى من مسح الخف كما جزم به المتقدمون من اصحابنا والمتأخرون  
 منهم ابن الزيف في الكفاية والسنوي في شرح المذهب ولا تعلم فيه خلافا  
 انتهى اجاب عنه بقوله وما قالوا ان العزيمة وهى غسل الرجل  
 اولى من الاخذ بالرخصة فيها وهى المسح فالمراد اى مراد ما قالوا ان العزيمة

قوله بان الاجماع  
 في نسخ ان  
 انقضاء الحدث  
 قبل النزوع  
 فلا وجود له حتى ينجس  
 قبله لان الازالة فرع الوجود  
 بل انما ينجس بعد النزوع  
 والانقضاء فهو على

٢٠٤

غسل في الخف فيكون  
 الغسل وجوده وعدمه  
 لانه في غير وقت طهارة في غير وقت  
 فاعلم ان  
 لا يلزم من بطلان المسح  
 انما خاف من عدم وجوب الغسل  
 بالانقضاء المدة كون الغسل  
 مشروعا في مدة الوجود بقدر  
 حكمه فينبغي

لا يثبت في كون المأمور به  
 بالصلوة بظن  
 لا يثبت في كون المأمور به  
 بالصلوة بظن  
 لا يثبت في كون المأمور به  
 بالصلوة بظن

فساد فقه عيني  
 وجوب القضاء عين  
 فساد فقه عيني

اولى باسقاط سبب الرخصة بان ينزع الخلف الذي هو سبب الرخصة  
 لانه اولى حال وجوب سبب الرخصة اى حال كونه متحققا مسئلة  
 الحكم بالصحة في العبادات وكون المعاملات عقلية بمعنى انه لا يتوقف  
 على الشرع بعد تصور الطرفين وان كان تصور الطرفين متوقفا على الشرع  
 لانها اى الصحة استتباع الغاية واستتباع الغاية هو طلب الفعل  
 لتبعية غايته وترتب وجوده على وجوده فان ترتب الغاية على الفعل  
 وتبعية في الوجود كان الفعل صحيحا وهى اى الغاية في المعاملات عبارة  
 عن ترتب آثارها عليها كذا قال الامام في المحصول وفي العبادات  
 عند المتكلمين موافقه كالأحرار والاشغال والاثبات بالامور  
 كما امره الأمر وان وجب القضاء كالصلوة بظن الطهارة اى  
 كصلوة من صلى بظن انه مطهر فانها صحيحة لموافقة الامر اذا الشخص مأمور بان  
 يصل بطهارة سواء كانت معلومة او مظنونة وان وجب قضاء ما بعد  
 ان يتبين انه محدث كما ذكر الامام في المحصول وعند الفقهاء كونه  
 اى كون الفعل وهو مفهوم مما قبله وان لم يذكر صريحا مسقطا لوجوب  
 القضاء عن ذمة المكلف المأمور سواء كان ذلك الاسقاط لتحقيقا  
 بان يكون القضاء واجبا عليه لو لم يكن يؤد كالصلوات الخمسة فان  
 اؤاها مسقط لقضاءها الواجب المأمور لو لم يؤد او كان تقديرا  
 بان لم يكن له قضاء كما في صلوة العيد والجمعة فان الاداء فيها مسقط  
 التقديرى بمعنى انه لو كان لها مكان ذلك الاداء سقط له وبهذا التفسير

لا يثبت في كون المأمور به  
 بالصلوة بظن  
 لا يثبت في كون المأمور به  
 بالصلوة بظن  
 لا يثبت في كون المأمور به  
 بالصلوة بظن

فساد فقه عيني  
 وجوب القضاء عين  
 فساد فقه عيني  
 وجوب القضاء عين  
 فساد فقه عيني



ما ذكره الاسفوسى في شرح المنهاج لنقص تعريف الفقهاء ان الجملة تكون  
بالصحة والاجزاء ولا قضاء لها انتهى وتبعه الفاضل ميراجان في حاشية  
شرح المختصر لكنه اشعر على جوابه ايضا حيث قال يخرج العبادات بالصحة  
والفسادة التي لا قضاء لها كصلوة العيدين مثلا اللهم الا ان يقال لصحة  
الصحة من العيدين كانت بحيث لو كان لها قضاء سقط بها وهو المراد  
في التعريف ونس عليها الفاسدة قائل انتهى كما في ادعاءى رازى

العبادات فانه استناط لوجوب قضاءها عر في منه المكلف وبعد ومرتبة  
الامر اى امر الشرع بالفعل معرفة حقيقة ذلك الفعل كالصلوة  
الما مور بها يعرف ذلك اى استنباع الغاية اعنى كون الفعل موافقا  
للامر او كونه مسقطا للقضاء بمجرد العقل بلا توقف على الشرع بدون حاجة  
الى توقف من الشارع لكون المكلف موديا للصلوة او تاركها فانه  
يعرف بمجرد العقل يقينا وقد ظن انها اى الصحة في العبادات والحكم بها  
من احكام الوضع لان الصحة عبارة عن استنباع الغاية والاستنباع  
الابعد تمامية الاركان والشروط ولا يوقف عليها الا بعد حكم الشارع ان  
حقيقة الصلوة مثلا تتم بهذه الاركان والشروط وهو خطاب الوضع  
كذا في شرح استاذ الاستاذ ونسب القاضي عنه في شرح المختصر  
انكار ذلك الى ابن اسحاق تعريفا بان الانكار ليس بمرضى عنه كما ذكر  
القرا باغى والابهرى في حاشيتيهما على شرح المختصر وقيل الحكم بالصحة  
بمعنى الموافقة اى كون الفعل موافقا لامر الشارع كما هو قول المتكلمين

عقله والحكم بالصحة لمعنى الاستقاطاى كون الفعل مستقلا للقضاء كما  
قول الفقهاء وضعى متوقف على الشرع لانا بعد ورود امر الشارع بالصلوة  
لفطن الطهارة يحتاج فى معرفة كونها صحيحة لمعنى كونها مستقلة للقضاء الى  
توقيف منه ولهذا لو علم نجاسة الثوب ثم نسي وصلى فيه وفات الوقت  
فعليه القضاء وان لم يعلم او لا نجاسته لم يحجب القضاء بكون الفعل مستقلا  
للقضاء لم يعلم بكونه ماسوريا حتى يكون امرا عقليا يعلم بالعقل دون الشرع  
بل يحتاج الى خطاب متعلق بذلك غير الخطاب التكليفى الذى كان متعلقا  
بالماسورية ولا شك انه ليس تكليفيا فيكون من قبيل الوضع فتدبر نعم كونها  
صحيحة بمعنى موافقة الامر عقله لا يحتاج الى توقيف من الشارع كذا ذكر الفاضل  
ميرزا جان فى حاشية شرح المختصر اقول فى رد ما قيل بهذا التفصيل الاستقاط  
يعنى كون الفعل مستقلا للقضاء فرع التامة يعنى كون الفعل تاما  
تاما وهو اى كون الفعل الماسورية تاما يكون بالموافقة اى يكون الفعل  
الماسورية موافقا لامر الشارع وهو اى كون الماسورية موافقا لامر الشارع  
عقله عند هذا القائل ايضا فيكون الحكم بالصحة لمعنى الاستقاط ايضا عقليا وقيل  
فى حاشية الاپهرى والفاضل ميرزا جان القرا باغنى على شرح المختصر ان الحكم  
بالصحة فى المعاملات وضعى اتفاقا لا نزاع فيه لاحد لان صحته ترتب  
ثماتها عليها وتتوالت الثمرات المقصودة على العقود التى  
المعاملات كترتب ملك الرقبة على البيع وملك المتعة على الشكاح موقوف  
على التوقيف من الشارع البتة وعبرة حاشية الاپهرى بهذا

وقد استدلنا  
اه يعنى ان القول لا يفتقر  
الى اعتبار بعد اتيان الماسورية  
على وجه كدسب اليه  
مباداة على خلاف رأى  
ولذلك قالوا ان القضاء  
يستدرك لما فات فاذ حصل  
المطلوب يتاخر وهو بوجه  
٢١٠  
الفعل لا مستقلا للقضاء  
استدلنا  
على قوله  
المعاملات كترتب ملك الرقبة  
على البيع



والمبطلان في معاملات لا شك في كونها من جملة احكام الوضع اذ لا يرد  
 في ان كون عقود المعاملات مستتبعه لثمرات المطلق منها متوقف على  
 توقيف من الشارع بخلافها في العبادات ولذلك اقتصر المصنف على تفسيرها  
 في العبادات ولم يتعرض لتفسيرها في المعاملات اذ غرضه ان ينكر كونها من  
 احكام الوضع والاشكال انما يتأتى اذا كان في العبادات لا في المعاملات  
 وعبرة حاشية القرا با على هذا ان الصحة والمبطلان في المعاملات لا يشك  
 احد في كونها من جملة احكام الوضع اذ لا ريب في ان كون العقود التي هي <sup>المعاملات</sup>  
 مستتبعه لثمراتها المطلقة منها متوقف على توقيف من الشارع بخلافها  
 في العبادات وذلك لان كون التلفظ لصيغة بعث تترتب عليه اباة  
 لا يتعلق انما هو موقوف منه تعالى فكان من جملة خطاب الوضع ولذلك  
 اقتصر المصنف على تفسيرها في العبادات اذ غرضه ان ينكر كونها من خط الوضع  
 والاشكال لا يتأتى اذا كان في المعاملات اقول في رد ما قيل في الاشيتين  
 جعل العقود اسبابا للثمرات المترتبة عليها لا سبب ان الله اى هذا يجعل  
 من الوضع يعرف بالشرع لكن الصحة للعقود ليست جعلها اسبابا  
 للثمرات بل هو اى الصحة الاتيان بها اى تلك العقود كما جعلها اسبابا  
 كما جعل الشارع تلك العقود اسبابا وذلك اى الاتيان هو المناط في  
 الموقوف عليه لاستتباع الثمرة المترتبة على هذه العقود وهو اى <sup>كل واحد</sup>  
 من الاتيان والاستتباع لجد ورد الشرع بان تلك العقود سبب لهذه الثمرات  
 يعرف بالعقل فالصحة في المعاملات تعرف بالعقل فكيف يكون من <sup>الوضع</sup>





الامع لفعل ورابعها ان يكون متعلق العلم كالايمان من الكافر الذي علم الله  
 تعالى انه لا يؤمن فان الايمان به تمثيل اذ لو امن لا قلب علم الله تعالى به  
 وكان مذاهيرهم في بعض تلك الاقسام بينها المصنف رحمه الله تعالى في  
 فقال **مسئلة** لا يجوز التكليف بالمتنع مطلقا اى في  
 ذاته لا بالنسبة الى قدرة وكون قدرة كالجمع بين الضدين والمتنع  
 صدوره من المكلف فخلقت الجواهر اى خارجها من اللبس الى لا  
 من المقدرة الحادثة للمكلف وجوز الاشعية التكليف  
 بالمتنع بالخوفين المذكورين ذكر الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر  
 فان كان الاول اى المتنع لذاته فذهب شيخنا ابو الحسن الاشعري في احد  
 قوليه الى جوازه وهو مذهب اكثر اصحابه واختلفوا في وقوعه والقول الثاني  
 امتناعه وهو مذهب البصريين من المعتزلة واكثر البغداديين والكان الثاني  
 اى المتنع لغيره فقد اتفق الكل على جوازه عقلا خلافا لبعض الثنوية وعلى  
 وقوعه شرعا وذهب المصنف يعنى ابن الحاجب الى امتناع الاول وهو المحتج  
 على ما الى اليه انتمى وذكر الاسنوي في المحال لذاته والمحال العادى  
 والمحال لطريان المانع ثلثة مذاهب فقال اصحابا عند المصنف يعنى  
 البصريين اى انه يجوز مطلقا وهو اختيار الامام واتباعه والثاني المتنع مطلقا  
 ونقله في المحصول عن المعتزلة واختاره ابن الحاجب ونص عليه الشافعي  
 كما نقله الاصفهاني في شرح المحصول عن صاحب التلخيص والثالث ان  
 متنع لذاته فلا يجوز والا فيجوز واختاره الامدى وذكر التاج سبكي في مجموع

قوله وجوز الاشعري  
 الصلابة من سبب الاشعري  
 اى حين الاشعري وجوز  
 اى حين الاشعري وجوز  
 لا يمتنع لذاته وقول  
 الموافق ان التمتع  
 في نفسه كونه لا يمتنع  
 احاطة عاده بخلاف

٢١٣  
 البصري في كتب العلماء  
 والاستدلال الاشعري  
 اى بسبب ما هو باجماع  
 المناقبين وادرك في  
 المختصر في بطلان كون  
 التكليف تلخيصا بان  
 بوقوعه ومن قال ب  
 لم يمتنع فذهب  
 رحمه الله تعالى

وشارحه المحلى ومنع أكثر المعتزلة و الشيخ أبو حامد الأسفرايينى والغزالي ابن  
 دقيق العيد ليس أى الممتنع الذى ليس ممتنعاً لتعلق العلم بعدم وقوعه  
 ولتختلفوا أى الاشعرية فى وقوعه أو وقوع هذا التكليف فمنهم من قال بأن  
 مطلقاً سواء كان ممتنعاً لذاته أم لا والثانى الوقوع فيها واختاره الامام  
 فى الحصول والثالث التخصيص وهو مختار البيضاوى فى المنهاج وسببى فى  
 جمع الجوامع وقد تردد النقل عن الشيخ أبى الحسن قال امام الحرمين فى البرهان  
 وهذا سوء معرفة بذهبه فان التكليف كلها عنده تكليف بما لا يطاق لأميرين  
 احدهما ان الفعل مخلوق لله تعالى فتكليفه به تكليف بفعل غيره والثانى ان قدر  
 عنده الاحال بالامتنال والتكليف سابق وهذا التخصيص لا يستلزم وقوع الممتنع  
 لذاته واما الممتنع عادة الذى هو من جنس ما يتعلق به القدرة الكاوشة  
 لكن من نوع او صنف ما يتعلق به القدرة الكاوشة كحمل الجبل فيجوز  
 التكليف به عنده فإسى عنده اهل السنة والجماعة عقلاً فان العقل ينشئ  
 عن تجويزه خلافاً للمعتزلة فانهم لا يجوزون التكليف به عقلاً ولا يجوز  
 التكليف به عندنا شراً لقوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها والممتنع  
 عادة ليس فى وسع العبد المكلف فلا يكلف الله تعالى به ولا جماع  
 معتقد على صحة التكليف بما علم الله انه لا يقع وذكره ابن الحاجب  
 فى المختصر واقره القاضى عصفى فى شرحه بل على وقوعه ايضا كما نص عليه  
 الاسنوى فى شرح المنهاج والتفتازانى فى شرح الشرح اذ لو لم يكونوا  
 مأمورين بذلك لما عصوا باستمرارهم على الكفر ونقل الامدى عن بعض



الثبوتية انه منع جوازه واما التكليف بما امتنع لانتفاء القدرة عليه حال  
 فواقع ايضا عند الاشعري بمقتضى الاصل الذي اصله كذا ذكر الاستدلال  
 في شرح المنهاج والدليل لنا اى للماتريدية والتحقيقين من الاشاعرة  
 على عدم جواز التكليف بالمتنع لوصف التكليف بالمتنع لكان المتنع مطلوب  
 من المكلف لان التكليف بالشئ هو طلب في ذلك الشئ من المكلف والطلب  
 اى طلب المتنع من المكلف موقوف على تصور وقوعه اى على ان  
 يتصور الطالب وقوع المتنع ووجوده في الخارج من المكلف كما طلب  
 اى مثل ما طلب بوصف الامتناع اذا الطلب للشئ هو استدعاء حصوله  
 والذي لا يتصور حصوله ووجوده في الخارج استدعاء حصوله في الخارج  
 وكذا اى وان لم يتصور وقوع المتنع من المكلف بوصف الامتناع لما طلب  
 ذلك اى المتنع بل شئ آخر وهو ما يتصور وقوعه كالوجه لذلك المتنع  
 وهذا اى طلب شئ آخر غير المتنع على تقدير عدم تصور وقوع المتنع ضرورة  
 لبداهته كون طلب ما لم يتصور وقوعه عبثا وتصور وقوعه المحال والمتنع  
 من حيث هو محال ومنتنع في الخارج باطل بالضرورة فنثبت ان  
 التكليف بالمتنع باطل وقد يقرر هذا الدليل بان المتنع لا يتصور العقل وجوب  
 وكل ما لا يتصور العقل وجوده لا يطلب نبيخ ان المتنع لا يطلب اما بيان الصغر  
 فلان كل ما يتصور العقل فهو معلوم لان التصور قسم من اقسام العلم وكل معلوم  
 فهو متميز بالضرورة وكل متميز فهو ثابت في التميز صفة جوهرية والصفة الجوهرية لا بد لها من  
 موجود والا لزم قيام الموجود بالمعدوم وهو محال فلو كان المحال متصورا

المكان ثابتا لكنه غير ثابت فلا يكون متصورا واما بيان الكبرى فلا بد من  
 العقل وجوده فهو مجهول وطلب الشيء مع الجهل به محال وهذا المقرر قد حصرنا  
 الامام الامدي واتباعها وهو مراد البيضاوي في المنهاج لنقص عليه الاستدلال  
 في شرحه ولما كان القائل ان يقول انا لا نسلم ان طلب الشيء موقوف على تصور  
 وقوع الشيء المطلوب كيف وانا نعلم بالضرورة ان كان قول القائل اوجد  
 اوقات باجتماع التقيضين وفيه طلب لا يتصور وقوعه في الخارج فدفعه  
 بقوله وهذا اى توقف التكليف بالشيء والطلب له على تصور وقوعه  
 في المكلف الحقيقي لا التصوري والطلب حقيقة لا بحسب الظاهر فقط و  
 اما التكليف الظاهر التصوري الذي ليس فيه طلب حقيقة بان يتلفظ الامر  
 الطالب بصيغة الاخر ويقول الامر الطالب اوجد المحال اوقات  
 باجتماع التقيضين فما هو اى هذا القول الا كقولك اجتمع التقيضان  
 واقع فان الاخبار به حقيقة غير صحيحة والكان التلفظ به صحيحا كذا هيئنا الطلب  
 حقيقة غير صحيحة والكان التلفظ بصيغة الامر صحيحا ولا نقول باستحالة هذا التلفظ  
 بهذا الدليل وما حصل الدفع ان التكليف والطلب على نحوين الاول حقيقة وهو  
 عبارة عن قيام معنى الطلب بذات الطالب حقيقة وكون ذلك المعنى متعلقا  
 بمطلوبه الذي تصور الطالب بوقوعه سواء عبر الطالب بهذا المعنى بلفظ الامر  
 او بامثاله وهذا النحو لا يتصور الا في المطلوب المتصور وقوعه والثاني صورة  
 وهو عبارة ان يتلفظ الطالب بصيغة الامر بان يقول مثلا اوجد اجتماع  
 التقيضين بدون الطلب حقيقة فهذا النحو يتصور في المطلوب الغير المتصور

قوله اوجد الامر الذي بان  
 يتلفظ به في وجه  
 لما في الخبرين ان  
 اذا تعذر بالضرورة  
 امكن الحكم  
 بين الضدين  
 لا في غيرهما  
 ١٩  
 في المتن  
 في المتن



وقوله وانما قيل في كلام اهل الحق بامتناعه اى بامتناع التكليف  
 الصوري بالمتنع لم يدرك آخر اى له دليل آخر وهو ان التكليف الصوري  
 بالمتنع تحكم بالايقصد الطالب والتكلم لما لا يقصد سغه او يهزل وهو مستحيل  
 على الله تعالى المكلف للعباد ولانه نقص مستحيل على الله تعالى وهو منزلة  
 لو قسم هذا المدرك لتتم امتناع التكليف الصوري فقد عبر عنه بشارة  
 الى ان هذا المدرك مختص بتكليف الله تعالى وذكر نظام الملة والدين في اشرح  
 وفي النسخة التي وصلت الى هذا العبد وانما قيل كلمة ان وما الكافة والظاهر  
 ربما بكلمة رب وما الكافة وبعض الفضلاء يعني الفاضل ميرزا جان في شارة  
 شرح المختصرات بحث تحت على هذا المسلك اى على القول بعدم  
 التكليف بالمتنع بالقدح في الدليل اشرنا الى اخذ قاعها اى اندفع  
 بها الابحاث اجمالا في تقرير الدليل ففي قوله موقوف على تصور وقوله  
 كما طلب شارة الى اندفاع البحث الاول والثاني وفي قوله من حيث هو  
 اشارة الى اندفاع الثالث وفي قوله لتصور وقوع المحال باطل شارة  
 الى اندفاع الرابع وفي قوله في الخارج اشارة الى اندفاع الخامس  
 ولان فصل اندفاع هذه الابحاث تفصيلا كما اى نحو ان تفصيل  
 فقال ذلك البعض من الفضلاء اولا في البحث ان التكليف بالمحال  
 انما يقتضيه ان يكون الطالب لتصور ذلك الشيء ونسب الوجود اليه فيقتضيه  
 انساب الوجود اليه واما انه لا بد ان يتصور ذلك المركب التقييد في المحال  
 الموجود او وجود المحال فغير لازم وبالكلمة ان تصور وجود المحال

٢١٢  
 طلب الى اندفاع  
 فيقيد اليقينية والى اندفاع  
 الرابع فيقول تصور وقوع  
 المحال باطل فانه يبين ان  
 تصور وقوع الممكن ليس  
 كذلك والى اندفاع الخامس  
 فيقول في الخارج فاما  
 من جهة  
 فاما





اذ لا يمكن لنا تصور مفهوم هو محال و موجود في الخارج و ذلك مثل ان يتصور  
 اربعة كانت في الواقع فردا و ثانياهما ان يتصور مهية المحال و يصفه لعقل بصفة  
 الوجود و سوا المتصف به في الواقع اعم لا و ذلك غير محال يعني ان تصور العقل  
 بما هيته محال محال كونها متصفة بالوجود سوا ما تصفت به مهية  
 موجود في الواقع اعم لا تتخيل بان وجود في الواقع ليس بمحال و ليس  
 تصور الشيء على خلاف حقيقة مثلا يمكن تصور مهية الاربعة و اعتبار تصافه  
 بال فردية و اللازم في طلب المحال هو تصور وجوده على الخواث في دون  
 اذ معناه اوجد المحال فان تصور المركب الاشياء لا يتوقف على تصو  
 مهية المحال متصفة في الواقع بالوجود بل على تصور مهية المحال معتبرة  
 مع الوجود منسوبة اليه الوجود و ذلك غير محال كتصور الاربعة منسوبة اليه الفردية  
 اذ لا شك انه يمكن انتساب الفردية الى الاربعة نعم لا يمكن ان يتصور شيء هو اربعة  
 كانت في الواقع اقول في دفع البحث الثالث ان اراد من عدم استحالة  
 تصور وجود المحال ان تصور وجود المحال مع العلم باستحالة غير مستحيل فهو  
 ضروري البطلان وان اراد ان تصور وجود المحال مع الغفلة عن استحالة  
 فلا بحث عنه اذ لا كلام لنا مع الغفلة عن الاستحالة بل المقصود

ان المحال من حيث انه اعم ان المحال معلوم الاستحالة لا يتصور  
 وجوده اعم وجود المحال ايقاعا بحيث اوقعه المكلف في الخارج  
 فان الكلام في الطلب الحقيقة لا الصورى و الطلب الحقيقة للمحال  
 لا يكون الا بتصور وجود المحال ايقاعا مع العلم بكونه مستحيلا و قال ذلك

البعض من الفضلاء رداعبا في البحث ان في صورة التكليف بالمكن مثل  
 ان يقول الامر صلي في الامر بالصلوة لم يتصورها اى لم يتصور  
 الصلوة متصفة بالوجود الخارجى في الواقع اذ لم تنفخ الصلوة  
 بعد اى حين التكليف لان وجودها انما هو بعد التكليف بها فهو لم يتصور  
 الا الصلوة المعبرة مع الوجود على ان يكون الوجود مضموبا اليها وذلك ظاهر  
 فكذا في صورة التكليف بالحال اقول في دفع البحث الرابع لا بد للطلب  
 المكلف بالكسر ان يتصور حين الطلب والتكليف وقوع المطلوب اعم من ان  
 يكون في الحال او في المستقبل وتصورها اى تصور الصلوة متصفة بالوجود  
 الخارجى حين الطلب للصلوة والتكليف به على ما سبق في المستقبل  
 لان ما هيتهما اى ما هيته الصلوة لا تنافي ثبوتهما اى ثبوت الصلوة  
 لانهما ممكنة فلا استحالة في تصورها كذلك وقال ذلك البعض من الفضلاء  
 خامسا في البحث ان في مثل قولنا وجود النقيضين محال لا بد  
 في التصديق به من تصور موضوعه لانه قضية موجبة والقضية الموجبة تستلزم  
 تصور الموضوع وثبوته والموضوع فيه وجود النقيضين مثلا فهو ليس له  
 تصور المحال مثبتا اى من حيث الثبوت والاثبات والوقوع واحد  
 وتصور المحال بهنا مع العلم باستحالة فانه حكم عليه بانه محال فاما تصور  
 وقوع المحال مع العلم باستحالة اقول الحكم فيه اى في قولنا وجود النقيضين  
 محال مثلا على الطبيعة والمفهوم باعتبار الفرد لان كل حكم ثابت  
 للأفراد فهو ثابت للطبيعة في الجملة والطبيعة ممكنة متصورة موجودة في الذات





قبل العلم بعدم الوقوع يعني كما سيظهر ان الواقع في الخارج عدا  
 الوقوع اى عدم وقوع الفعل المأمور به من المكلف ولا يلزم من العلم بعدم  
 الوقوع من العاصي المكلف امتناع الوقوع من العاصي المكلف حتى لا يتصور الوقوع  
 منه فان العلم تابع للمعلوم وليس سبباً له اى للمعلوم حتى يجب  
 عدم الوقوع فان السبب يجب وجوده عند وجود سبب فيلزم منه امتناع  
 الوقوع الذي هو مقابل عدم الوقوع فالمعلوم وهو عدم الوقوع بما  
 كما هو ممكن لا يجب بالعلم في جانبه المقابل اى الوقوع ايضا ممكن لا يمتنع بعلم  
 مقابلة وما قيل في حاشية شرح المختصر للفاضل ميرزا حبان انه يلزم  
 من جواز الفعل المأمور به من العاصي المكلف جواز الجهل على الله تعالى  
 وهو محال فمنوع فان العلم حال عن الواقع المحقق وهو بهنا عدم  
 الوقوع لا عن الواقع المقدر وجواز الفعل والكان وقوعه انما يوجب جواز  
 الوقوع المقدر دون الوقوع المحقق فلا يلزم من جواز الفعل جواز الجهل  
 وايضا يستدعى استدلال المجوزين للتكليف بالمتنع ان يكون كل  
 تكليف تكليفاً بالحال مع انه لم يقل به احد لوجوب تعلق العلم باحد  
 النقيضين من الوقوع وعدم الوقوع وخلاف العلم بحال للزوم الجهل  
 فهو اى احد النقيضين اما واجب ان تعلق العلم بالوقوع او بمتنع  
 ان تعلق العلم بعدم الوقوع ولا شئ منهما اى من الواجب والمتنع  
 بمقدور للعبد وما هو ليس بمقدور للعبد فوقعه منه مستحيل فيكون كل تكليف  
 تكليفاً بالحال واعلم ان ابا الحسن الاشعري ذهب الى ان القدر

قوله وليس سبباً له  
 انه لا يقال ليس سبباً له  
 ان العلم تابع للمعلوم  
 بان العلم تابع للمعلوم  
 سبباً له كما شق عن وجود  
 سبباً له كاشف عن وجود  
 يجب وجوده عند وجود  
 سبباً له فيمتنع نقيضه لان  
 فقول قد شق ما لا يمتنع  
 ٢٢٢  
 ذلك لقولنا ان المتنع  
 تصور الوقوع منه وذلك  
 لانه ضرورة الشرع وجوب  
 انقضاء الضرورة والعدم  
 لا ينافي الامكان الذي  
 كان امتناعاً بالغيرية  
 مستحيل  
 الله تعالى



مع الفعل لا قبله وذهب ايضا الى ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى  
فالزموها الزم الاشاعة التابعون لابي الحسن الاشعري عليه  
السلام على ابي الحسن الاشعري بتكليف المحال والافهول لم يصرح به كما انصرت  
القاضي عضد في شرح المختصر وغير واحد من الاصوليين وقال السبكي  
وقد صرح الشيخ في كتاب الايجاز بان تكليف العاخر الذي لا يقدر على  
اصلا وتكليف المحال لانه لا يقدر عليه المكلف صحيح وجائز اما الالزام من الاول  
فلان العبد غير مكلف بحال الفعل اذا التكليف يستدعي الفاعل يستدعي الفاعل  
انما يكون قبل الفعل فالتكليف قبل الفعل واذا كانت القدرة مع الفعل فيكون  
حال التكليف عاجزا غير قادر فصار الفعل غير مقدور وتجيلا بالنسبة الى  
المكلف واما الالزام من الثاني فلان الافعال اذا كانت مخلوقة لله تعالى  
لم تكن مقدورة للعبد فاستحال منتهى الاشاعة لم يكتفوا على الالزام  
على ابي الحسن الاشعري بل هم التزموا ايضا وترقوا من الزامه الى التزمهم  
والحق انه اى الالزام ليس بواجب بل عدم اللزوم من الاول اى من  
ذو به الى ان لا قدرة الا مع الفعل فلان القدرة انما تجب في زمان  
الايقاع اى ايقاع الفعل حتى يتحقق الامتناع الا في زمان التكليف  
والتكليف بالمحال انما يلزم لو كلف بما ليس بمقدور مطلقا لا حال التكليف  
ولا حال ايقاع الفعل ومن كون القدرة مع الفعل لا يلزم الا التكليف  
بما ليس بمقدور حال التكليف لا التكليف بما ليس بمقدور مطلقا واما عدم  
اللزوم من الثاني فلان التكليف عنده اى عند الاشعري لا يتعلق

قوله من التزموا الاشاعة  
فيما صدر عنه لم يصح  
بجواز التكليف بالمتعذر  
كما قال العلامة في شرح  
شيخنا ابو الحسن الاشعري  
في شرحه في جواز  
وقال السبكي في شرحه  
في كتاب الايجاز بان  
العاخر الذي لا يقدر على  
شيء اصلا وتكليف المحال  
الذي لا يقدر عليه المكلف  
صحيح جائز هذا من  
الحكم الشرعي

قوله ثانياً تكليف  
 انما جهل ابا جهل  
 المستدل اذ هو  
 المكلف بالامر  
 والكان مكن في  
 في الاول كذا في  
 في الاول كذا في  
 الشرح لا يمتنع  
 قوله ومنه ان  
 لا يصدق انه قد  
 بان ابا جهل  
 بالامكان قبل  
 لا يؤمن وبعده  
 وذلك بان يكون  
 بانه لا يؤمن  
 الاول اقول ولا يفتي  
 منه رجمه الله تعالى  
 اي تصديقه في انه لا يصدق  
 يستلزم ان لا يصدق  
 ما قل يعلم تصديقه الواقع  
 ٢٢٢

الا بالكسب وهو فعل مقدور للعبد لا بالاجبار الذي ليس بمقدور للعبد  
 فلا يلزم التكليف بالامكان بالنسبة الى المكلف لان الافعال مقدورة للعبد من حيث  
 الكسب وان لم تكن مقدورة من حيث الخلق والتكليف باعتبار الكسب لا باعتبار  
 وفيه اى وفي الكسب كلام في علم الكلام لا يطول بذكره لكن ينبغي ان  
 يعلم ان الاشعري لا مخلص له عن القول بالتكليف بغير المقدور فان الكسب ايضا  
 عنده من الله تعالى وللعبد قدرة متوجهة فقط لا دخل لها في شئ من الافعال  
 والمجوزون للتكليف بالمتنع قالوا في الاستدلال ثانياً لو لم يمتنع التكليف  
 بالمتنع لم يقع التكليف بالمتنع وقد وقع التكليف بالمتنع فان الله تعالى كلف  
 ابا جهل بالايمان وهو التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه  
 وسلم ومثله اى ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم انه اى ان ابا جهل لا يصدق  
 اى النبي صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى في امثال ابي جهل ان الذين كفروا  
 سوار عليهم انذرهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فقد كلفه اى كلف الله تعالى  
 ابا جهل بان يصدق اى يصدق ابا جهل النبي صلى الله عليه وسلم في ان  
 لا يصدق اى لا يصدق ابا جهل النبي صلى الله عليه وسلم لان عدم التصديق  
 ايضا مما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وهو اى التصديق بعدم التصديق  
 انما يكون بانتفاء التصديق من ابي جهل اذ لو كان التصديق لعلم  
 ابا جهل التصديق وصدق به فكيف يصدق بعدمه فاذا التصديق لم يمتنع  
 لعدم التصديق والتكليف بالشئ تكليف بلوازمه فالتكليف بالتصديق تكليف  
 بعدم التصديق وهو تكليف بجمع النقيضين وجمع النقيضين ممتنع بالذات

لا يصدق انه قد  
 بان ابا جهل  
 بالامكان قبل  
 لا يؤمن وبعده  
 وذلك بان يكون  
 بانه لا يؤمن  
 الاول اقول ولا يفتي  
 منه رجمه الله تعالى  
 اي تصديقه في انه لا يصدق  
 يستلزم ان لا يصدق  
 ما قل يعلم تصديقه الواقع  
 ٢٢٢  
 اذا وقع الجواب في  
 لعدم التصديق  
 مع ما قبل كان  
 التصديق لو جوده  
 والتصديق بعدمه  
 ولا يصدق ابعده  
 عدم التصديق مستلزم  
 لعدم التصديق  
 فيكون محالاً وقد وقع  
 فيكون من التناقض في  
 كما في شرح الخنصر  
 بالبرهان  
 في شرح  
 في شرح



فصح التكليف بالمتنع بالذات وقد قرر هذا الدليل الاسنوي في شرح المنهاج  
والامام في المحصول وغيرهما في غيرهما ان ابا جهل قد امر بالايمان بكل ما انزل الله  
تعالى ايحى بالتصديق به ومنه امي ومما انزل الله تعالى انه لا يؤمن فقه صا  
ابو جهل بما مورايان ليصدق في انه لا يؤمن وانما يحصل التصديق بذلك اذا  
لم يؤمن فصار مكلفا بانه يؤمن وبانه لا يؤمن وذلك جمع بين النقيضين  
وليعلم ان الامام لما قرر هذا الدليل في المحصول والمنتخب قال انه مكلف بجمع  
بين الصديق والتاج الارموي في الحاصل والبيضاوي في المنهاج جعلها  
نقيضين والسبب في هذا ان صاحب الحاصل وصاحب المنهاج نظر الى الامام  
وعدمه وهما نقيضان واما الامام فانه نظر الى ان عدمه غير مقدور عليه ك  
سياقي فلا يكون مكلفا به بل المكلف به هو كفت النفس عن الايمان والكلف  
فعل وجوهرى فلا يكون نقيضا للايمان بل ضد له والجواب من الدليل الثاني  
ان لا تكليف لابي جهل وامثاله الا بالتصديق في احكام الشرع المتعلقة  
بافعالهم وعلام التصديق اى اخبار عدم تصديق ابي جهل بخبر منه  
اى من الله تعالى اليه اى الى النبي صلى الله عليه وسلم بحالهم وليس من الاحكام  
المتعلقة بافعالهم فكون ابي جهل مثلا مكلفا بتصديق عدم التصديق ممنوع  
ولما كان يرد ان اخبار الله تعالى واقع البتة والالزم كذب الله تعالى  
فعدم التصديق واجب والتصديق ممتنع فالتكليف به مكلف بالمتنع فاجاب  
عنه بقوله تعالى ولا يخرج الممكن عن الامكان بعلم او خبر كما نص عليه  
ابن الحاجب في المختصر واقره القاضى عصفى في شرحه ولهذا قال الاسنوي

قوله ممنوع كيف  
 يسقط قلن علمه  
 تعالى اذ لم يكن باثما  
 من المقدورية  
 والتكليف فاختار  
 بما في علمه وعلوه  
 به اولى بان يكون  
 ما خلفه  
 اذ لم يكن

في شرح المنهاج والصواب ما قاله المصنفين ان تضاد الحق بغيره ان هذا من باب التكليف بالمتكفل  
 بغيره وذلك ان الله تعالى لما اخبر عنه انه لا يؤمن استحال ايمانه لان خبر الله تعالى صدق قطعا فلو امكن  
 الخلف في خبره تعالى وهو محال فاذا امر بالايمان بحاله هذه فقه امر بما هو ممكن في نفسه وان كان مستحيلا  
 بغيره كما قلنا في من علم الله تعالى انه لا يؤمن من بيننا بل لطلان قول من قال بالامتناع مثل سبعة وثمانين  
 محمد صلى الله عليه وسلم عقلا لا اخبارا لانه على الله تعالى لا يخلق بجهل غيبا وهو خاتم النبيين  
 وجه البطلان ان بيننا محمد صلى الله عليه وسلم ممكن مثل الممكن ممكن كما يشعر به قوله ان  
 القادر على الشيء قادر على مثله كما في شرح المواقف وغيره من الكتب الكافية  
 فلا بد ان يكون مشددا ممكنا والممكن لا يخرج عن الامكان بعلم او خبر وقد وقع  
 النزاع في هذا في عصرنا وكتب فيه رسائل لكن جابر الحق وزهق الباطل ان  
 الباطل كان زهوقا وما قيل في شرح المختصر وغيره ما حاصله ان ابا جهل  
 مثلا لو علم باخبار الله تعالى انه لا يؤمن لسقط منه آمن الى جيل التكليف  
 بالايمان بالاتفاق كما ذكر الاختصاص في شرح الشرح لان فائدة التكليف  
 الابتلاء بالعزم على الفعل وتركه لثياب او يحاقب بذلك واذا علم ان الفعل  
 لا يصدر عنه البتة لتعلق اخبار الله تعالى بعدمه وان لم يخرج بذلك عن  
 حد الامكان لم يثبت منه العزم عليه كذا قرر القزاعي والابهرى في حاشيته  
 شرح المختصر ممنوع فان الانسان لم يترك سداى اى جهلا  
 غير مكلف في حال اذله العقل وتكمن من الفعل وكيف يسقط التكليف  
 بعلمه وعلمه تعالى لا يمنع من المقدورية والتكليف وليس علمه اولى من علمه  
 فاذا لم يكن علمه تعالى مانعا من المقدورية والتكليف فاختاره بما في علمه وعلمه



المكلف به اولى بان لا يكون مانعا من المقدورية والتكليف قيل في ماشية  
شرح المختصر لمرزاجان موافقا لما في التخصيل وشرح المواقف في الجواب  
 عن الدليل الثاني انه اى ان ابا جهل مثلا مكلف بالتصديق بالجميع  
 اى بجميع ما جاز به النبي صلى الله عليه وسلم من الاحكام والاخبار اجمالا اى  
على سبيل الاجمال بان اجتهد ان كل ما جاز به النبي صلى الله عليه وسلم فهو حق  
 من غير تفصيل والتصديق بعدم التصديق انما يستلزم عدم  
 التصديق اذا كان التكليف على ابي جهل بالتصديق بالجميع تفصيلا اى على  
 سبيل التفصيل والتعيين وتحتل ان يكون مرجح ضمير كان ابا جهل ويكون  
 خبره محذوفا اى اذا كان ابو جهل مكلفا بالتصديق بالجميع تفصيلا اقول  
 في دفع ما قيل التصديق بالجميع اجمالا محال منه اى من ابي جهل  
 لان الاجمال لا ينحلوا ما ان يكون منطبقا على التفصيل ام لان لم يكن منطبقا على  
 التفصيل فليس اجمالا له وان كان منطبقا على التفصيل فالصدق بالجميع  
 محال لانه اى الشأن فيحقق حينئذ التصديق بعدم التصديق  
 منه اى من ابي جهل ولو اجزاء وهو يستلزم عدم التصديق وقد فسد  
 انه اى الشأن لا تصديق بعدم التصديق منه اى من ابي جهل  
 فانه يستلزم عدم التصديق فتدبر اذا لا يتضح حتى الوضوح فان حجب  
 قد كان منع استلزام التصديق بعدم التصديق اجمالا لعدم التصديق  
 عليه اخذ هذا الاستلزام من غير بيان فالأوضح ان يقال ان التكليف  
 انما هو بالتصديق المطابق للواقع والتصديق الاجمالي بجميع ما جاز به

قوله التصديق بالجميع  
 ينبغي ان الاجمال لا ينحل  
 ان يكون منطبقا على التفصيل  
 ام لان لم يكن منطبقا  
 اجمالا وان كان منطبقا  
 التصديق بعدم التصديق  
 اجمالا ولا ينحل ما ان يكون  
 عدم التصديق بالجميع  
 قد فسد  
 قد كان منع استلزام التصديق  
 عليه اخذ هذا الاستلزام من غير بيان  
 انما هو بالتصديق المطابق للواقع





وَأَنَا مُسْتَبْطِلٌ فِيهِ  
الْمُخْتَلَفُ فِيهِ مِنْ بَيْنِ  
مَنْ يَحْتَفِظُ بِمَنْعِهِ  
وَالَّذِينَ يَحْتَفِظُونَ  
بِأَوَّلِهِ وَآخِرِهِ  
وَالَّذِينَ يَحْتَفِظُونَ  
بِأَوَّلِهِ وَآخِرِهِ

كالبعض وغيره فاتفق فيه بين الحنفية والشافعية لاختلاف لاسد في التكليف بها  
يعقد الذمة فان عقد الذمة وكون الكافر ذميا ومطيعا لا يهل للاسلام فيقتضي  
ان تقام عليهم العقوبات كما تقام علينا ويحمل معهم في العقود والفسوخ كما يحمل  
معنا وذكر ابن الهمام في التخرير ذلك اي عدم تكليف الكافر بالفروع  
لهذه مشايخ سمرقند من الحنفية منهم القاضي ابو زيد وفخر الاسلام  
وشمس الائمة السرخسي ومن عداهم ابي من سوي مشايخ سمرقند من الحنفية  
كمشايخ العراق والبخاري متفقون على التكليف بها اي بالفروع وانما  
اختلفوا اي وانما اختلف من عدم مشايخ سمرقند من الحنفية في انشاكل  
اي تكليف الكافر في حق الاداء اي اداء الفروع كالا اعتقاد اي كما  
في حق اعتقاد الفروع يعني كما ان الاعتقاد لوجوب العبادات واجب على الكافر  
كذلك واداء هذه العبادات ايضا واجب عليه او ان تكليف الكافر في حق  
الاعتقاد فقط دون الاداء فالعراقيون من الحنفية قائلون بان الكافرين  
مكلفون بالا اول اي بالا اداء والاعتقاد معا كالشافعية القائلين بانهم  
مكلفون بها فبقبول اي الكفار على تركهما اي ترك الاداء والاعتقاد  
معا والبخاريون من الحنفية قائلون بانهم مكلفون بالشأن اي بالاعتقاد  
فقط دون الاداء فعليه اي فعلى ترك الاعتقاد فقط دون ترك الاداء  
يعاقبون ليست المسئلة محفوظة اي منقولة عن ابي حنيفة و  
اصحابه كابي يوسف ومحمد وزفر وانما البخاريون مستنبطوها من  
استخراج هذه المسئلة وهي ان الكافر مكلف بالفروع في حق الاعتقاد فقط

وَأَنَا مُسْتَبْطِلٌ فِيهِ  
الْمُخْتَلَفُ فِيهِ مِنْ بَيْنِ  
مَنْ يَحْتَفِظُ بِمَنْعِهِ  
وَالَّذِينَ يَحْتَفِظُونَ  
بِأَوَّلِهِ وَآخِرِهِ  
وَالَّذِينَ يَحْتَفِظُونَ  
بِأَوَّلِهِ وَآخِرِهِ

٢٢٩

وَأَنَا مُسْتَبْطِلٌ فِيهِ  
الْمُخْتَلَفُ فِيهِ مِنْ بَيْنِ  
مَنْ يَحْتَفِظُ بِمَنْعِهِ  
وَالَّذِينَ يَحْتَفِظُونَ  
بِأَوَّلِهِ وَآخِرِهِ  
وَالَّذِينَ يَحْتَفِظُونَ  
بِأَوَّلِهِ وَآخِرِهِ

وَأَنَا مُسْتَبْطِلٌ فِيهِ  
الْمُخْتَلَفُ فِيهِ مِنْ بَيْنِ  
مَنْ يَحْتَفِظُ بِمَنْعِهِ  
وَالَّذِينَ يَحْتَفِظُونَ  
بِأَوَّلِهِ وَآخِرِهِ  
وَالَّذِينَ يَحْتَفِظُونَ  
بِأَوَّلِهِ وَآخِرِهِ

وَأَنَا مُسْتَبْطِلٌ فِيهِ  
الْمُخْتَلَفُ فِيهِ مِنْ بَيْنِ  
مَنْ يَحْتَفِظُ بِمَنْعِهِ  
وَالَّذِينَ يَحْتَفِظُونَ  
بِأَوَّلِهِ وَآخِرِهِ  
وَالَّذِينَ يَحْتَفِظُونَ  
بِأَوَّلِهِ وَآخِرِهِ

دون الاداء من قبل محمد في المبسوط والدليل قلنا في تكليف الكافر بالفروع او لا فإنه  
 تكليف الكافر بالفروع لو صح تكليف الكافر بالفروع لصحت تلك الفروع منه  
 من الكافر اذا ادى لموافقة الاخر اى موافقة هذا الاداء ما امر الله تعالى بموافقة الامر  
 بهى الصحة واللازم اى صحة تلك الفروع من الكافر اذا ادى باطل اتفاقا بين الثنا في  
 والمثبت كما نص عليه القاضي عضد في شرح المختصر والتفتا في  
 في شرح المشرح قلنا في جواب دليل الثنا في انه منقوض بالجانب  
 فانه مكلف بالصلوة والدليل يجرى فيه بان يقال لو صح تكليف الجنب  
 بالصلوة لصحت الصلوة منه واللازم باطل فان صلوة الجنب  
 في حالة الجنابة ليست بصحيحة والحل انها اى صحة تلك الفروع بالشرط  
 وهو الايمان كالمحدث فان صحة صلوة بالشرط وهو الطهارة حاصله  
 انه لا يلزم من صحة التكليف حال الكفر الصحة حينئذ اذ ليس الاثنيان بالمتأثر  
 مطلقا هو الصحة بل الصحة انما هو الاثنيان بالما مور به على وجه كان مامورا به  
 من هذا الوجه والاثنيان بالمكلف به لا يوجب ان يكون على وفق امر الشارع  
 بجواز فوات شرط الا ترى ان المحدث مكلف بالصلوة حين المحدث ولا  
 الصلوة منه حين اى شي فليس المراد انه مامورا بفعله حالة كفره نعم نصح  
 بان يؤمن ويفعلها كما يجنب المحدث فان من الكفر طرف للتكليف <sup>للمالك</sup> لا ينعى  
 بان كلف في من الكفر بالايقاع وذلك بان يسلم ويوقع والكفر مانع عن  
 الايقاع وهو قادر على إزالة المانع والدليل للثنا في ثانيا لو صح تكليف  
 الكافر بالفروع لا يمكن الامتناع بالفروع لان الامكان شرط التكليف



فلا ينفك عنه والامتنثال في الكافر ليس يمكن لان امكان الامتنثال اما ان يكون  
حال الكفر او بعد الكفر اذا اسلم وفي الكفر لا يمكن الامتنثال لان الغنية  
في الامتنثال لا بد منها ونية الكافر غير معتبرة وكذا ذكر الاستنوى في شرح المشي  
لان ثمة الامتنثال استحقاق الثواب ولا يشاب الكافر على فعله في حال الكفر  
بالاتفاق وكذلك بعد اى بعد الكفر ايضا لا يمكن الامتنثال لان الكافر  
اذا اسلم لا طلب عنه لما كان واجبا عليه لان الاسلام ليقطع ما قبله  
من الذنوب واجنابات فسقط الامر عنه والامتنثال فرع الامر قلنا في  
جواب هذا الدليل باننا لا نسلم ان الامتنثال حال الكفر لا يمكن بل هو حلت  
حين الكفر بان يسلم ويصلي مثلا كما لمحدث واجنب لان الكفر الذي لا جله  
امتناع الامتنثال ليس بضروري للكافر فيمكن ارتفاع الكفر في زمان الكفر  
فكيف امتناع الامتنثال التابع له وان لم يمكن الامتنثال بشرط الكفر  
اى مع كفر الكافر وذلك ضرورة وصحية اى ضرورة بشرط وصف الموضوع  
لانه يرجع الى قولنا الكافر لا يمتثل بالضرورة بشرط كونه كافرا والضرورة  
الشرطية اى الضرورة بشرط وصف الموضوع كضرورة سلب الامتنثال  
بشرط الكفر لا ينافي كما يمكن الذاتي اى الامكان بالنظر الى ذات الموضوع  
كما يمكن ان يجاب الامتنثال حين الكفر بالنظر الى ذات الكافر بان يزول الكفر  
وحصل شرط الامتنثال وهو الايمان وينتقض الدليل بالايمان فان  
الكافر مكلف به بالاتفاق مع ان مقدمات هذا الدليل تنفي التكليف بالايمان  
ايضا بان يقال لموصح تكليف الكافر بالايمان لا يمكن الامتنثال به لا يمكن الامتنثال

في الكفر واللا يلزم اجتماع التفتيشين ولابد الكفر لا طلب لان الطلب بعد الحصول  
 تحصيل السبيل والدليل لنا في ثالثا نوضح تكليف الكافر بالفروع فكانت  
 الفروع مطلوبة من الكافر لان التكليف طلب الفعل ولو كانت مطلوبة لوجب  
 القضاء اى قضاء الفروع على الكافر بعد الكفر حال الاسلام لان تحصيل المطلوبات  
 لا يمكن الا بالاداء او القضاء ولم يكن الاداء لعدم صحتها حال الكفر فتعين القضاء  
 ولا يجب القضاء على الكافر بعد الاسلام اتفاقا بين النافى والمثبت قلنا  
 في الجواب عن هذا الدليل الملازمة بين صحة تكليف الكافر ووجوب القضاء وكذلك  
 بين كونها مطلوبة ووجوب القضاء ممنوعة فان الاسلام يجب اى لقطع  
 ما كان قبله من الخطايا والذنوب فهو اى الاسلام كانه قضاء عن  
 الكل اى كل باقات من الكافر قبل الاسلام فانه كما تفرغ الذمة بالقضاء  
 عند عدم الاداء كذلك تفرغ ذمة الكافر بالاسلام اذ الاسلام قد عهد <sup>فعا</sup>  
 للمعصيات فلا حاجة للقضاء او قلنا انه اى القضاء باجر جديد غير الاول  
 والامر اسجد لم يوجد في حق الكافر فلم يجب القضاء عليه فوجب القضاء على  
 الكافر ليس ملازم لصحة تكليفه والدليل للمثبت الايات الموعدة بسبب  
 ترك الفروع منها قوله تعالى فويل للمشرئين الذين لا يؤتون الزكوة وقوله تعالى  
 والذين لا يدعون مع الله الها آخر الى قوله ايضا علف له العذاب وقوله تعالى  
 فلا صدق ولا صلى وقوله تعالى ما سللكم في سقر قالوا لم ناك من المصلين  
 ولم ناك نطعم المسكين اى لم نؤد الزكوة فلم يكونوا مكلفين بالفروع  
 لما وعد بهم الله على تركها والايات الآمرة بالعبادة تمتا ولهم منها قوله



يا ايها الناس اعبدوا ربكم فان لفظ الناس عام للكفار والمؤمنين  
 ومنها قوله تعالى والله على الناس حج البيت الى غير ذلك كقوله  
 تعالى وما تفرق او توا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة وما امروا  
 الا ليعبدوا مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكاة و  
 ذلك دين القيمة وقوله تعالى ولو طأ اوطال لقومه اتاتون الفاحشة  
 ما سبقكم بها من احد من العالمين وقوله تعالى والى مد من اخاهم شعيبا  
 قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره وقد جئكم ببينة من ربكم فادفوا  
 الكيل والميزان والكفر لا يصلح ان يكون ما نفا من دخولهم لانهم يتمكنون من  
 ازالة الايمان وبهذا الطريق يقال المحدث بامور بالصلوة فنثبت ان  
 المقتضى للتكليف قائم والمانع مفقود فوجب القول بتكليفهم علما بما يقتضى  
 السلام عن المعارض فنثبت انهم مكلفون ببعض الاوامر وبعض النواهي  
 فكذلك البوالتى اما قياسا اولانه لا قائل بالفرق والتاويل فى الكل  
 اى فى كل الآيات مثلا ان يقال لم تك من المصلين ولم تك تطعم المسكين  
 كناية عن نفى الاسلام نفيا للشئ بنفى لوازمه والمراد من العبادة الايمان  
 والمعرفة ولفظ الناس مخصوص بالمسلمين المراد باقامة الصلوة والزكاة  
 اعتقادا وحقها او المراد بعد حصول الشرط وهو الايمان كالاستطاعة فى الحج  
 وغير ذلك من التاويلات فى بواقي الآيات بعيد لانه صرف عن الظاهر بدون  
 ضرورة واعية اليه وذكر الامام فى المحصول فى قوله تعالى قالوا لم تك من المصلين  
 الاية مباحث كثيرة منها ان هذا التعليل حكاية عن قول الكفار فلا يكون حجة

ح  
 من غير حصول الشرط  
 كالاستطاعة فى الحج  
 الى غير ذلك  
 من  
 رجم الله  
 قلس

قوله كذا النفس  
 وما في الخبر ان  
 كون الفعل في الشيء  
 كذا يستلزم سبق  
 الداعية فلا تكليف  
 قبلها فيتم افعيه  
 نظر لان العزم  
 مع علم  
 ثم ان  
 ثم ان  
 ثم ان

واجاب بان ذلك يجب ان يكون صدقا لانه لو كان كذبا لبين كذبهم مع ان  
 تعالى ما بين كذبهم **مسئلة** لا تكليف الا بالفعل لا بالعدم  
 قال اكثر المتكلمين خلافا لكثير من المعتزلة منهم ابو هاشم فانهم قالوا ان  
 بالتكليف بنفس الفعل ايضا كما في المنهي نص عليه ابن الحاجب في المختصر  
 وقره القاضي عسند في شرحه وابن امير الحاج في التقرير وغيرهم في غير ما  
 وهو اى الفعل في المنهى كذا النفس اى انتباهه عن الفعل المنهى عنه  
 قال التاج السبكي في جميع الجوامع وفاقا لوالده التقي السبكي وابن الحاجب  
 في المختصر وقره القاضي عسند في شرحه وقيل الفعل هو فعل الضد كما  
 نص عليه البيضاوى في المنهاج وقره الاسنوى في شرحه حيث قال  
 المطلوب بالمنهى هو الذى تخلق المنهى به انما هو فعل جند المنهى عنه فاذا قال  
 لا تتحرك معناه اسكن وعند ابى هاشم والغزالي هو ان لا يفعل وهو عدم الحركة  
 في هذا المثال انتهى يعنى عند ابى هاشم والغزالي المكلف به في المنهى الانتفاء وعدم  
 الفعل لا الفعل وذكر المحلى في شرح جميع الجوامع زادا قيل لا تتحرك فالمطلوب  
 منه على الاول الانتفاء بحسب التحرك الحاصل بفعل ضده وعلى الثانى فعل  
 ضده يعنى السكون وعلى الثالث انتفاء التحرك ولما كان النزاع يرجح  
 ان عدم بل يصح لتعلق التكليف ام لا وكان مبناه ان عدم مقدور ام لا  
 اراد ان يبين هذا المعنى بحيث تكشف السئلة انكشفافا ما فقال لا نزاع  
 لاحد في عدم الفعل لعدم المشية اذ علة وجود الفعل هى المشية فعدم  
 المشية علة لعدم الفعل فان علة عدم علة الوجود واما المشية



قوله بل عدم الفعل المشي  
 منه لم يوجب نفسه الخفيف  
 احاط به ولا في الاسلام  
 فغلبت الاستثالة في  
 احاط به ولا في الاسلام  
 فغلبت الاستثالة في  
 احاط به ولا في الاسلام  
 فغلبت الاستثالة في

من علل الوجود فعدمها يكون علة لعدم الوجود وهذا لعدم لا يصلح ان يكون  
 سنا ط للتكليف والثواب فلا نزاع فيه قبل النزاع في عدم الفعل المشي  
 وهو اى هذا لعدم الذى يحقق به الامتثال في النهى ويترب  
 عليه اى على هذا الاستثالة الثواب فحق نقول ان عدم ليس محل التكليف  
 لانه لا متعلق به اى بعدم المشية بالذات لانها اى المشية تقتض  
 المشيئة اى كون متعلقها شيئا وجوديا والعدم من حيث هو هو  
 اى عدم لا شى محض فلا سبيل اليه اى الى العدم لا بتعلقها  
 اى المشية بما هو وسيلة اليه اى الى العدم وهو اى الوسيلة  
 الكف عنه اى كف النفس عن الفعل والعزم على التزك ومحل  
 التكليف لا يكون الا ما يتعلق به المشية بالذات وهو اى كون الوسيلة التي  
 هى الكف متعلق المشية معنى مقدره وراهبه العدم وهو ايضا معنى  
 ان اشدها اى المقدورية الاستمرار لعدم فان باستمرار الكف الذي  
 هو الوسيلة يستمر العدم لانه لو لم يستمر الكف لم يستمر العدم والا اى ان  
 لم يكن المعنى ما ذكر فلا تصح مقدورية العدم واستمراره بالقدره لان العدم  
 من الازل بانتفاء علة الوجود في لعدم اصله ثابت قبل القدرة غير  
 داخل تحت القدرة فلا معنى لمقدورية العدم واستمراره اى استمرار  
 العدم باستمرار عدم علة الوجود لا بالقدره اذ ما يتحقق بعلة  
 لا يتحقق باخرى فيكون الاستمرار اثر الاستمرار عدم علة الوجود لا اثر المقدورية  
 فلا معنى لقولهم اثر المقدورية استمرار العدم ولهذا اى لاجل ان العدم لا يكون

لما يقال اذا كان المطلوب  
 في النسخ اكلت فاذا ترك ذلك المطلوب  
 ترتيب العقاب كما لو لم يترك ذلك المطلوب  
 في فعل الزنا ولو لم يترك ذلك المطلوب  
 الا المطلوب واحد لا عقاب الا بترك  
 المطلوب  
 قوله لا بالقدرة فيه دفع  
 يقال في دفع الاحتجاج بان  
 كان معدوما او مستمرا

٢٣٥  
 قبل القدرة فلا يكون اثر  
 القدرة المتأخرة من ان اثر القدرة  
 استمراره اذ يمكن ان لا يفعل فلا يستمر  
 ذلك لانه كما ان العدم الاصل محصل  
 بعدم عليه الوجود ذلك استمراره محصل  
 باستمرار عدم علة الوجود اذا كان شى  
 معلا بعلة كان ضروريا فلا يعطل  
 لعلة اخرى كما يشبه ان عدم الفعل يقتضي  
 على ارادة العدم وعدمه

على ارادة الوجود نزل  
 بان المردون ارادة العدم  
 ارادة الكف المستلزم  
 لا حكم العدم  
 لا حكم العدم

الا بانتفاء مشيئة الوجود والمشيئة انما يتعلق بالكف عن فروعها اسي عرفوا القدرة  
 بان شاء فعل وان شاء ترك اسي كف ففزعوا الترك الذي هو  
 الفعل على المشيئة دون ان عرفوا بان شاء فعل وان شاء لم يفعل  
 فلم يفزعوا العدم على المشيئة اسي عرفوا بان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل  
 ففزعوا العدم على عدم المشيئة قال الفاضل عصفه في شرح المختصر فيكشف في  
 طرف النفي ان شاء انه لم يشاء فلم يفعل انتهى قال التفاتت في شرح الشرح  
 بما عده انا لانفسر القادر بالذي ان شاء فعل وان شاء ترك وان لم يشاء  
 لم يفعل فيدخل في المقدور عدم الفعل اذا ترتب على عدم المشيئة وكان  
 الفعل مما يصح ترتيبه على المشيئة ويخرج العدمات التي ليست كذلك انتهى  
 وقال الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر اقول فيه بحث اما اولاً  
 فلان كلامه رحمه الله مشعر بان ترك الفعل مما لم يتعلق بالمشيئة وليس كذلك  
 بل عدم الفعل قد يترتب على ارادة العدم وقد يترتب على عدم ارادة الوجود على  
 ما هو مصرح في الكتب الكلامية واما ثانياً فلان تفسير القادر بما ذكره تفسير  
 منسوب الى الفلاسفة وليس مرضياً عند المتكلمين والاصوليين كيف والفلاسفة  
 اثبتوا هذا المعنى لله تعالى وقد شنع المتكلمون عليهم بان هذا المعنى ليس معنى  
 الاختيار ولا ينافي الايجاب فالاصوب ان يقال انا لانفسر القادر بالذات  
 ان شاء فعل وجود الفعل وان شاء لم يفعل فعل عدم الفعل بل  
 بالذات يصح منه الفعل بان شاء فعل وجوده ويصح منه الترك بان شاء  
 او لم يشاء لم يفعل شيئاً لانه فعل العدم هذا انتهى وذكر الابهري في حاشية



شرح المحقق تفسير القول القاضى عند لم يشأ فلم يفعل أى لم يشأ الفعل  
 وشأ عدمه فلم يفعل لانه فعل عدمه أو لا يكفى في كون عدمه إثراً محجوراً عنه  
 لم يشأ فلم يفعل لأن ما لم يفعل الموجب بالذات يصدق عليه أنه لم يشأ فلم يفعل  
 وليس إثراً للقدرة بالاتفاق انتهى وقال الفاضل ميرزا حبان وأما ما قيل  
 عليهن أنه لا يكفى في كون عدمه إثراً محجوراً عنه لم يشأ فلم يفعل لأن ما لم يفعل الموجب  
 بالذات يصدق عليه أنه لم يشأ فلم يفعل بعد أن كان بحيث إذا شاء فعله فخرج  
 ما لم يفعل الموجب بالذات وأما ما قيل أنه جعل عدمه للفعل مستنداً إلى عدمه المشيئة  
 التي كانت وجوداً على لوجوه الفعل فلا غبار والعجب من هذا القول  
 المقتضى أنه لم يتنبه بقوله رحمه الله وكان الفعل مما يصح ترتبه على المشيئة حيث  
 ذكره قيداً لترتب عدمه على عدم المشيئة لدفع هذا الوهم فتدبر انتهى فقل  
 في حاشية شرح المحقق لميرزا حبان في الرد على كون الكف مطلوباً في النهي  
 بأنه لو كان المطلوب في النهي هو الكف فحين الغفلة عن الفعل المحرم المنهي عنه  
 بأن لا يعرف الجهد المكلف الزمان مثلاً يلزم فوات الواجب وهو الكف  
 أو لا كف حين الغفلة فيعاقب أو يذم ترك الواجب مع أنه ليس كذلك  
 عند أحد قلنا في جوابه موافقاً لما أجاب به الفاضل ميرزا حبان أن جواب  
 كل واجب مقيد بالشعور أو لا تكليف للغافل فحين الغفلة غير مكلف به فلا  
 وجوب ولا عقاب وبعد الشعور يجب العزم على الترك والإلاسه  
 وإن لم يوجد العزم يعاقب على تركه بناء على عدم إتيان الفعل المقدم  
 وهو العزم الواجب عليه وأما ما قيل أنه لا يمكن هذا البحث لأن مقتضى

الذي يترتب عليه الثواب لا يكون ألا بالاثبات بالمقدور اى بالفعل القدر  
 وهو اى المقدور بالفعل في الاحوال الكف في النهي ما عدم الامتناع الموجب  
 للمصيان فيكون لعدم اثبات المقدور كما في ترك الواجب  
 فان عدم الامتناع فيه لعدم اثبات الواجب المقدور الذي كان المكلف  
 قادرا عليه و يكون عدم الامتناع تارة لفعل المقدور اذا كان المقدور  
 شر او عدمه خيرا كما في فعل الحرام وما العدم المقدور بالاذن  
 فلهذا نهى اى لكون هذا العدم عدلا لا دخل له اى لهذا العدم في  
 شئ من الثواب والعقاب والامتناع وعدمه واذا تمهد هذا فلا يد ما قيل  
 في حاشية شرح المختصر ميرزا جان لو لم يكن عدم الفعل مقدورا  
 لم يترتب الا شتم في ترك الواجب اى عدم اثباته الا بالكف عنه  
 اى عن الواجب والعزم على تركه فيلزم ان لا ياثم من ترك الواجب بالكف  
 نفسه عنه لان الملازمة بين عدم مقدورية عدم الفعل وبين عدم ترتب  
 الاثم بترك الواجب ممنوعة فان الاثم قد يكون لعدم اثبات  
 المقدور اذا كان المقدور واجبا وان لم يكن العدم في نفسه مقدورا  
 والمعتزلة القائلون بكون التكليف في النهي بالعدم لا بالفعل منهم ابو شام  
 قالوا يستدل لا على قولهم ان من دعى الى الزنا فلم يفعل الزنا  
 يمدح عند العقلاء على انه لم يزين من غير ان يخطر ببال  
 العقلاء او يبال المدعو الى الزنا فعل الضد اى ضد الزنا حتى يسيب  
 المدح الى فعل الضد قلنا في الجواب ان المدح على عدم فعل الزنا



همنوع فان العدم ليس في وسعه فلا يدرح عليه بل المدرح انما هو  
على الكلف عنه اى عن الزنا والكلف فعل التعمد هذا اى خذوا

**مسألة** نسب الى ابي الحسن الاشعري ان لا تكليف

قبل الفعل بل الفعل وشار بقوله نسب الى انه لم يثبت عن اشعري  
نصاً ولا عمل من نسب اخذ من قول الاشعري القدرة مع الفعل لا تكليف  
الا بالقدرة وهو اى نفى التكليف قبل الفعل غلط بالضرورية

لا يكون غلطاً واحال انه يلزم منه نفى تكليف الكافر بالايمان  
او الايمان لم يوجد في الكافر وقت كونه كافراً وقبل الايمان لا تكليف به  
مؤخيف وايضاً يلزم منه نفى الامتنان فانه اى الامتنان بالاختيار

الفعل بعد العلم بالتكليف بان يعلم المأمور او لا انه مكلف بهذا الفعل

تم اختاره بعد ذلك ومثله ومع ذلك اى كون هذا المذهب

النسوب الى الاشعري غلطاً بالضرورة قد تبعه اى هذا المذهب

جماعة من الناس منهم اى من تلك الجماعة صاحب المنهاج

موافق لما قاله الامام في الحصول من انه ذهب اصحابنا الى ان الشخص انما

يصير مأموراً بالفعل عند مباشرة له والموجود قبل ذلك ليس امراً بل

هو اعلام له بانه في الزمان الثاني سيصير مأموراً ووافق الاشعري في ذلك

النجار من المعتزلة ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وابو عيسى الوارق وذكر

الاسنوي في شرح المنهاج وهو شكل من وجود احد ما انه لو تولى الى

سبب التكليف فانه يقول لا افعل حتى اكلف ولا اكلف حتى افعل

ان جعلتم السابق اعلما يلزمه دخول النكاح في خبر الله تعالى على تقدير ان  
 الشخص لا يفعل لانه اذا لم يفعل لا يكون مأمورا للكونه انما يصير مأمورا عند  
 مباشرة الفعل وقد فرضنا ان لا فعل فلا امر وح فيكون الاخبار بحسب  
 الامر غير مطابق الثالث ان اصحابنا قد نصوا على ان المأمور بحسب ان يعلم  
 كونه مأمورا قبل المباشرة فهذا العلم النكاح مطابقا فهو مأمور قبلها وان  
 لم يكن مطابقا فيلزم ان لا يكون عالما بذلك الرابع ان امام الحرمين وغيره  
 صرحوا بان الاشعرى لم ينص على جواز التكليف بالاطلاق وانما اخذ من  
 قاعدتين احدهما ان القدرة مع الفعل كما سيأتي بيانه والثانية ان  
 التكليف قبل الفعل فعلنا ان المذكور هنا عكس مذهب الاشعرى  
 الخامس ان الامام في الحصول لما قرر جواز التكليف بالاطلاق استدل  
 عليه بوجود منها ان التكليف قبل الفعل بدليل التكليف الكافر بالبيان القدرة  
 غير موجودة قبل الفعل وذلك تكليف بالاطلاق وذكر نحوه في المنتخب  
 هو من قضي لما ذكره بهنا قال القرافي في شرح المحصول وهذه المسألة من  
 غمض مسائل اصول الفقه والله در الامام اسي امام الحرمين حيث  
 قال في البرهان والذبا لحي ان التكليف عند الفعل مذهب كابونفسه  
 اسي هذا المذهب عاقل لنفسه وقال الامام في كتابه الاحكام التكليف  
 ثابت قبله اسي قبل الفعل وبه ثابت المعترلة لا يقال ان القدرة مع الفعل  
 ولا توجد قبله فلو كان مكلفا قبل الفعل لكان مكلفا بالقدرة عليه هو  
 محال لانا نقول لا يتجرب هذا على المعترلة فانهم يقولون بان القدرة قبل الفعل



كما نقله عنهم امام الحرمين في الشامل والامام فخر الدين في معالم اصول الدين  
 وكذلك على امام الحرمين فانه قال ومن النصف من نفسه علم ان معنى القدرة  
 هو التمكن من الفعل وهذا انما يعقل قبل الفعل وقد سجاب بان التكليف  
 الذي اثبتنا قبل المباشرة ليس هو التكليف بنفس الفعل حتى يلزم ان  
 يكون تكليفاً بالاقدره للمكلف عليه بل التكليف في الحال اى قبل المباشرة  
 انما هو ما يقع بالفعل في ثاني الحال اى حال المباشرة واجاب عنه صاحب  
 المنهاج بان الايقاع للمكلف به ان كان هو نفس الفعل فالتكليف به محال  
 في الحال اى قبل الفعل لا يلزم من امتناع التكليف بالفعل قبل التلبس بامتناع التكليف  
 بالاقتراع لان الغرض انه هو ان كان الايقاع غير الفعل فيعود الكلام الى هذا الايقاع فنقول  
 هذا الايقاع للمكلف به بل وقع التكليف به حال وقوعه او قبله فان كان  
 حال وقوعه فيلزم ان يكون التكليف حال المباشرة وهو المدعى وان كان  
 قبله فيلزم ان يكون مكلفاً بالاقدره له عليه لان القدرة مع الفعل فاقول  
 قالوا التكليف انما هو بالاقتراع هذا الايقاع فنقل الكلام اليه ويؤدى الى  
 التسلسل او ينتهي الى القاع يكون التكليف به حال المباشرة وهو المدعى  
 قال الاسنوى في شرح المنهاج والذي قاله ضعيف فان قول الخصم  
 انه مكلف في الحال بالاقتراع في ثاني الحال لا شك ان معناه ان التكليف  
 في الحال والمكلف به هو الايقاع في ثاني الحال وهو زمان القدرة فكيف  
 يصح الاعتراض بما قاله وكأنه توهم ان المراد ان الايقاع مكلف به في الحال  
 وليس كذلك ويتضح هذا بمسئلة ذكرها الامام في المحصول عقيب هذه المسئلة

فقال اذا قال السيد لعبده صم عدا قال لا تحقق في الحال بشرط بقاء المأمور  
 قادرا على الفعل قال فاما اذا علم الله تعالى ان زيد اسيموت غذا قبل ان يصح  
 ان يقال ان الله تعالى امره بالصوم غذا بشرط حيوة فيه خلافا قطع القاص  
 ابو بكر والغزالي بجواز فائدة الامتحان ومنعه جمهور المعتزلة فقد اوضح  
 بهذه المسئلة انه يصح ان يوم الان بالفعل في ثاني الحال وينقطع التكليف  
 بعده اى بعد الفعل اتفاقا وانما النزاع في بقاء التكليف حال الفعل  
 بل هو اى التكليف باق حال حدوثه اى حدوث الفعل لا ينقطع  
 قال به اى بقاء التكليف حال حدوث الفعل ابو الحسن الاشعري  
 وهو اى ما قال به الاشعري من بقاء التكليف حال حدوث الفعل  
 باطل لانه اى هذا القول كما نقول اى كقولنا بان الطلب باق  
 حين وجود المطلوب وهو اى بقاء الطلب حين وجود المطلوب  
 كما تدعى انه باطل لان الطلب يتدعى عدم المطلوب فاذا وجد المطلوب  
 كيف يتبقى الطلب هذا ما خذ مما ذكره ابن الحاجب في المختصر بقوله وان  
 ارا وتخير التكليف باق فتكليف بايجاد الموجود وهو محال لعدم صحته لا  
 فتنه فائدة التكليف انتهى وشرح القاضي عند بقوله وان ارا وان  
 بتخير التكليف باق بعد فهو باطل لانه تكليف بغير الممكن لانه تكليف بايجاد  
 الموجود وهو محال ولانه تنه فائدة التكليف وهو لا يتلار لانه انما  
 عند التردد في الفعل والترك واما عند تحقق الفعل فلا انتهى وقال  
 التفاراني في شرح الشرح واما ما ذكر في امتناع بقاء تخير التكليف

هذه الطلب في حين آه  
 في وقت قبل ان ياجب  
 وان اراد تخير التكليف بغير  
 فتكليف بايجاد الموجود وهو  
 محال فغيره في شرح الشرح  
 وبنته ابن العام ان هذا منقطع  
 فان الحجاب المذكور في هذه المسئلة  
 ٢٣٢  
 سابق لا يوجد في كتاب  
 الاجاب وفتاوى ابن الحاجب  
 الضمير الى الاجاب لا الى  
 التكليف فان  
 حكمة الله تعالى



حال حدوث الفعل من انه تكليف بايجاد الموجود وهو محال فمغلطه فان  
 المحال ايجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل بهذا الالابا والنتيجه واجاب  
 الالبهرى في حاشية شرح المختصر عما اوردته التفاتراني بقوله ضمير هو عائد  
 الى التكليف اى طلب ايجاد ما هو موجود وممتنع لان الطلب يستدعى  
 عدم المطلوب كما مر لا الى الالابا وليرو عليه ان ايجاد الموجود وانما يكون  
 محالا لو كان التأثير سابقا على الاثر كما هو مذهب المعتزلة اما اذا كان  
 التأثير عين الاثر في الخارج او مقرونا له فلا كما صرح به في الموقف انتهى  
 واجاب الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر عنه بقوله اقول  
 جعل ضمير هو في قوله وهو محال راجعا الى الالابا ولك ان ترجعه الى  
 التكليف ووجه ان التكليف طلب والطلب يستدعى مطلوبا غير حاصل  
 وقت الطلب على ما سبق فطلب ايجاد الموجود حين الطلب محال و  
 النكان وجوده بهذا الالابا ويمكن ارجاعه الى ايجاد الموجود وتوجيهه بان  
 يقال لو كان التكليف باقيا عند وجود الفعل وحدوثه وهو يستدعى مطلوبا  
 غير حاصل عند الطلب فالتكليف المقارن لزمان وجود الفعل تكليف  
 بايجاد ما قد وجد قبل هذا الالابا وهو زمان التكليف والطلب فظمان باور  
 رحمه الله بالمغلطه ناشية مما ذكره المشرح المحقق فتفكر انتهى وانت تعلم  
 ان ايراد التفاتراني على كلام الشارح رحمه الله وفي كلام الشارح رحمه الله  
 لا احتمال لان يرجع ضمير هو في قوله هو محال الى التكليف بل ايجاد الموجود  
 متعين للمرجع وذكر الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر و

اما يقال لتصح ما قال به الاشعري من بقا التكليف حال حدوث الفعل  
 ان المكلف متعلق بالذات بالجموع اى مجموع الفعل من حيث هو  
 مجموع وهو اى ذلك المجموع انما يحدث شيئا فشيئا على  
 التدرج و ما لم يحصل بالتمام لم ينقطع التكليف فيلزم مقارنته  
 اى مقارنته التكليف بالحدوث اى بحدوث الفعل ولا يلزم طلب الوجود  
 لان المجموع انما يوجد اذا وجد الجزء الاخير فالجزء الاخير لم يوجد بالمجموع  
 فمع انه اى ان هذا القول لا يتم فى الانيات وهى الامور الموجودة  
 فى الآن الذى هو طرف الزمان الغير المنقسم اصلا فانها لا يحدث شيئا فشيئا  
 فليس لها الا ان يحدث فلو بقى التكليف حال حدوثها يلزم طلب الوجود  
 فلا يتم قول الاشعري الا فى امور لا تكون انيات صرفة فاسد فسادا ظاهرا  
 لان الفعل اذا كان ممتدا ذا اجزاء وقسم الى الاجزاء كان الطلب  
 المتعلق به اى بذلك الفعل محلا الى الاجزاء بحسب اجزاء الفعل و  
 كل جزء من الطلب بازاء جزء من الفعل فيتعلق جزء من الطلب بجزء من  
 الفعل وكل جزء منه اى من الفعل مسبق بجزء من الطلب  
 فكل جزء من الطلب يكون سابقا على حدوث جزء من الفعل واما الطلب  
 المتعلق بالمجموع فينقطع قبل الجزء الاخير ولا يكون مقارنا لحدوثه الذى  
 هو فى ان حدوث المجموع و يبين ان يعلم ان قوله مع انه لا يتم فى الانيات  
 مدرج فيما ذكره الفاضل ميرزا جان وليس من كلامه والاشاعة  
 الغايه ان الى بقا التكليف حال حدوث الفعل قالوا فى الاستدلال





الفعل عندنا أي عند الماتريدية وعند المعتزلة كما نقله عن المعتزلة  
 امام الحرمين في الشامل والامام فخر الدين في معالم اصول الدين والقاضي  
 عضد في المواقف لكن المراد من المعتزلة اكثرهم كما نص عليه السيد في شرح  
 المواقف وموجودة معه أي مع الفعل لا قبل الفعل عند الاشعرية  
 والدليل لنا أي للماتريدية اولا انها أي القدرة بشرط الفعل  
 اختياري أي شرط الفعل الاختياري وهو أي الشرط يوجد قبل  
 المشروط بالزمان فالقدرة قبله تدعى لعل إشارة الى ان تقدم الشرط على  
 المشروط انما هو تقدم بالطبع بالزمان فلا ينافي المعية الزمانية التي هي منسوبة  
 الاشعرية قال اوستاذ الاوستا في التشرح لعل هذا مبني على ما قاله المشككون  
 ان وجود المعلول من الفاعل المختار يكون بعد وجود الاختيار بعدية زمانية  
 وان المراد يجب تأخره صريحا عن ارادة المريد ولذا امتنعوا من ان يكون  
 معلول المختار قد يوافق الدليل لنا ثانيا ان القدرة على الفعل لو كانت  
 معه أي مع الفعل لا قبل الفعل لزم عدم كون الكافر مكلفا  
 بالايمان قبله أي قبل الايمان حين الكفر لانه أي الايمان غير مقدور  
 له أي للكافر في تلك الحالة أي في حالة الكفر لان القدرة مع الفعل فلا يكون  
 القدرة على الايمان الا مع الايمان ولا ايمان في حالة الكفر واذا كان الايمان  
 غير مقدور للكافر لا يكلف به اذ كل غير مقدور لا يكلف به ولو جوز تكليف  
 الكافر بالايمان مع كونه غير مقدور له فليخر تكليفه بخلق الجواهر والاعراض  
 مما ليس مقدورا له اذ لا مانع من التكليف بهذا المخلوق سوى كونه غير مقدور

قوله يوجد قبل الشرط  
 كل ان فعل شرط الفعل اختياري  
 بوجود الفعل بالقدرة ولا القدرة  
 نفسها ولا شك ان كون الفعل  
 ما يصح ان يتحقق به القدرة تقدم  
 على الفعل في المسألة  
 ٢٣٦  
 على قوله نعم  
 ليس لو لم يكن القدرة التي هي  
 شرط التكليف قبل الفعل بل هو  
 شرط المستقيم عن الكافر الذي لا  
 يتقارر الايمان في التكليف ولا ينافي  
 على الكفر لانها فرع لا شرط ولا شرط  
 لانه فرع وجود الشرط ولا ينافي  
 لفعل ولا فعل بالقدرة  
 مع ان القدرة لا مانع ان لا يكون  
 في الكلام هكذا ان كان  
 المقدور في تلك الحالة  
 من عدم التكليف فيما  
 من عدم التكليف فيما



9

آه ای بسین که بیان

سن القدره الحمايه  
رئاسة القضاة

الملك محمد بن عبد الله بن عبد العزيز  
 رحمه الله تعالى

مجلس شورای اسلامی

وقد فرضنا انه لا يصلح مانعا واجيب عن هذا الدليل من جانب الاشاعة  
بأن شرط التكليف عندنا اى عند الاشاعة ان يكون هو اى  
الفعل نفسه متعلقا للقدرة او يكون ضده اى ضد الفعل متعلقا  
للمقدرة ففي تكليف الكافر بالايمان وان لم يكن الايمان نفسه متعلقا لقدرة  
الكافر لكن ضد الايمان الذى هو الكفر متعلق لقدرة الكافر البتة فوجد شرط  
التكليف بخلاف خلق الجواهر والاعراض فانه غير مقدور له اصلا لا نفسه  
ولا ضده فلا يجوز التكليف به كذا فى المواقف اقول فى رد ما احتج  
صاحب المواقف بان الايمان من الكافر ليس كخلق الجواهر  
من العبد اتفاقا بين الماتريديه والاشاعرة حتى لو جوز تكليف الكافر بالايمان  
لزم جواز تكليف العبد بخلق الجواهر بل الكافر عندنا اى الماتريديه  
كالساكن اى نظر الى امكان الايمان منه عندنا كما كان الحركة من الساكن  
وعندهم اى عند الاشاعة كالمقيد نظر الى عدم امكان الايمان منه  
كعدم امكان الحركة من المقيد ولما كان الساكن والمقيد كلاهما قادرا على  
الحركة ولكن لم يتحقق الحركة منهما بالفعل لما نفع وان كان المانع فى الاول عدم  
الارادة وفى الثانى القيد والكافر عند الاشاعة ليس بقادر على الايمان اصلا فحال  
ليس بحال المقيد اضرب عن ذلك وقال لا اى ليس الكافر عند الماتريديه  
كالساكن لان الكافر وان كان قادرا على الايمان عندنا لكن المانع وهو الكفر  
غير مرتفع عنه بخلاف الساكن فانه قادر على الحركة والمانع عن الحركة مرتفع عنه  
وعند الاشاعة كالمقيد لان الكافر عندهم غير قادر على الايمان اصلا بخلاف

عاشرة الحمة

کشمیری فتاویٰ

المينغ لان عدم

بمختلف الكائنات فان

المستقر

27

في اصطلاح الفرق بين الكافر وبين  
الزمن بان الاول ليس بجائر  
بمخلاف الثاني بل هو جائر  
الفرق بينهما والظاهر بان  
الكافر في قوله والقول بان الكافر  
حين الكفر وان كان مسلوب القدرة  
من الايمان كالزمن عن الحركة  
فان الطرف الواقع في الكفر  
هو الكفر بقدر...

عند الامام المانع  
عند سيم كالقيد لا يقدر على الحركة  
ولو اراد المانع من القيد ان كان  
من الكافر مانع هو اعتقاده وكان  
القيد من جنس وجوده انما المانع من خارج  
وليس كالكافر عند سيم اضرب  
فقال على الكافر عندنا كالقيد  
ذلك فقال على الحركة ولو لا المانع  
فقد عرفت على الحركة لا وجود  
تحت سيم وعند سيم كالقيد لا يقدر







الاستدلال على التكليف بما لا يطاق قلنا في رد هذا الدليل بأنه منقوض  
 بقدمية الباري تعالى فأنها ثابتة في الازل ودون المقدور ولا أي  
 وإن لم يكن منقوضا لقدرة الباري ولم تكن قدرة الباري ثابتة في الازل  
 بدون المقدور بل مع المقدور لزم قد هو العالم لأن المقدور هو العالم  
 فلا يقال ان القدرة صفة متعلقة بالمقدور وتعلق الضرب بالمضروب  
 بل الصواب ان يقال القدرة صفة لها صلاحية التعلق بالمقدور  
 والايكاد له فلا يستدعي وجود المقدور قال امام الحرمين ومن انصف لنفسه  
 علم ان معنى القدرة هو التمكن من الفعل وهذا انما يعقل قبل الفعل وقالوا في  
 الاستدلال ثانيا انها أي القدرة عرض وهو أي العرض لا ينفك  
 عما يثبت كما هو مذاهب الشيخ أبي الحسن الأشعري ومتبعيه من محققى الأشاعرة  
 والنظام والكعبي من قدام المعزلة وان قالت الفلاسفة وجمهور المعتزلة  
 ببقاء الاعراض سوى لازمتة والحركات والاصوات والبوا على الجبائي وابنه  
 ابو الهذيل بقاء الالوان والطعوم والروائح دون العلوم والارادات  
 والاصوات فلو تقلصت القدرة على الفعل المقدور لعدمت عند حدوث  
 الفعل المقدور لان زمان حدوث الفعل غير زمان ما قبل الفعل فلو وجد  
 عند حدوث الفعل لبقيت زمانين فاذا عدمت القدرة عند حدوث الفعل  
 المقدور فلم تتعلق القدرة بالفعل المقدور وهو استحيل بهذا قرره امام الحرمين  
 في البرهان والشامل قلنا في رد هذا الدليل باننا لا نسلم ان الغرض لا يتغير زمان  
 اذ لم نقيم عليه اوليل نعتمد عليه ولو سلم عدم البقاء أي عدم بقاء الغرض زمانين

قوله صدرت آه لا ينقض  
 ما فعل المعتزلة من كذا كذا  
 في جوابك القدرة واجب  
 كمن في غير ما ذكر  
 من جمل المفسرين  
 مع ذلك  
 ٢٢٩  
 في إثبات الوجود عدم البقاء  
 كما هو مذاهب المعتزلة والاشاعرة  
 ان دليله ضعيف لما يظهر  
 بالرجوع الى ما مضى  
 من كلامهم

لكن الذي يقول به لا يقول بزواله لا الى بدل بل بخلق امثاله فالشرط المتعلق بالفعل  
 المقدور او للتكليف الطبيعية الكلية التي تبقى بتواضع امثال وهي تتعد  
 بتقدمها لبقاها بالامثال المتواردة وقالوا في الاستدلال قال الشا لا يمكن  
 الفعل قبله اسي قبل نفسه والا يلزم تقدم الشيء على نفسه فلا يكون  
 الفعل مقدما واما قبله فاذا نسبت القدرة قبل الفعل وهو اسي هذا الدليل  
 فاسد كما ترى لانه منقوص بقدرة الباري تعالى وايضا وصف القبلية  
 على نفسه ممتنع بالذات واما ثبوت امكان وجود الفعل في زمان قبل زمان وجوده  
 فغير محيل بل ضروري والا يلزم الانقلاب من الامكان الى الامتناع والانقلاب  
 ممتنع كذا في شرح اوستاذ الاوستا وغيره من الشروح **ف**  
 للمسئلة القدرة الواحدة المتعلق عندنا وعند اكثر المعتزلة بالامور المتضادة  
 كالحركة والسكون والقيام والقعود بل بجميع مقدرات العبد متضادة كما  
 او غير متضادة خلا قالهم اسي للاشعري واكثر اصحابه فان القدرة عندهم لا  
 بالامور المتضادة مطلقا كما بان تكون نسبة القدرة الى الضدين سواء  
 ولا بد كما بان تتعلق اولا بعبد ثم بعبد آخر بناه على ان القدرة عندهم مع  
 ولازمة له لا قبل الفعل ولا تختلف بينهما فلو تعلقت بالضدين معا لزم اجتماع  
 الضدين لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما ولو تعلقت بالضدين  
 بدلا لزم تقدم القدرة المتعلقة بالضد الموجود اولا على المقدور الذي تعلقت  
 آخر ابل قالوا ان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقا سواء كانا متضادين  
 او متماثلين او مختلفين لا معا ولا على سبيل البدل بل القدرة الواحدة لا تتعلق

قوله مطلقا لا معا  
 اية بان يكون بينهما  
 الى الضدين سواء  
 ولا بد لا بان تتعلق  
 اولا بعبد وثانيا  
 بعبد آخر بل كل  
 قدرة فتنضم بعبد  
 ٢٥٠

في شرح  
 اوستاذ الاوستا



لا بقدر واحد وذلك لانها مع المقدور ولا شك ان ما تجده عند صدور  
 احد المقدورين من مغائر ما تجده عند صدور الآخر بخلاف ما تريد فيه واكثر المتعذر  
 فان القدرة عند سببها كانت ليست مع الفعل لم يلزم عليهم محذور من تعلقيها  
 بجميع مقدرات العبد متضادة كانت او غير متضادة وقول الى ما شتم من المتعذر  
 مستردودا فاحشا قال مرة القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها  
 كالاتحادات والارادات ونحوها دون القدرة القائمة بالجوارح فانها لا  
 بجميع مقدراتها من الاعتمادات والحركات وغيرها وقال تارة اخرى كل  
 واحدة من قدرة القلب قدرة الجوارح يتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقها  
 الاخرى قال تارة ثالثة كل واحدة من قدرة القلب وقدرة الجوارح يتعلق  
 بمتعلقاتها التي هي افعال القلوب والجوارح جميعا غير ان كلا منهما لا يؤثر في  
 متعلقات الاخرى اهدم الله من يتبع اسباب افعال الجوارح بالقدرة القائمة  
 بالقلب لعدم الالات المخصوصة المناسبة لتلك الافعال وكذا العكس قال  
 مرة رابعة القدرة القلبية تتعلق بمتعلقاتها معا دون القدرة العضوية فانها  
 تتعلق بافعال الجوارح دون افعال القلوب وقال ابن الراوندي من المعتزلة  
 وكثير من الاشاعرة تتعلق القدرة الساجدة بالصنفين بدلا لا معا وجمعت المعتزلة  
 على ان القدرة الواحدة تتعلق بالمتماثلات من حبس واحد من المقدرات على  
 الازمنة والاوقات مع اتفاقهم باسمهم على انه لا يقع بتلك القدرة الواحدة  
 مثلك في محل واحد في وقت واحد ووفق الامام الزارقي في المباحث المشتملة  
 بين مذهبي الاشعري والمعتزلة وجمع بينهما بان الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة

المستجمعة بشرائط التأثير فلذلك حكم بأنها مع الفعل وانها لا تتعلق بالصدق  
والمعتر ارادوا بالقدره محجور القوة فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها  
بالامور المتساوية وقد يقال هذا الذي ذكره الامام الزاري للتوفيق بين المنكرين  
لا يوافق مذهب الشيخ الاشعري فان القدرة الحادثة عنده غير موثقة  
فكيف يصح ان يحيل مذهبه على انه اراد بالقوة القوة المستجمعة بشرائط التأثير  
الا ان يقال المراد بشرائط التأثير الشرائط التي جرت العادة بوجود الفعل

المقدور عند **مسألة** قسم الخفية القدر في المشروط

في التكليف الى مُمَكِّنَةٍ بصيغته اسم الفاعل من التمكن مفسرة

بسلامة الآلات وصحة الأسباب وهو أي تشيير الممكنة بسببها

والصحة تفسيره باللائحة لان القدرة المكتنة ادنى ما يمكن به المأمور من

ادارہ الماسوریہ بدینا کان اومالیا من غیر حرج غالباً و ملینہ سلامتہ الامات

وصحة الاسباب وانما قيدنا بقولنا من غير حرج غالبا تتبعاً لصدر الشريعة

في التوجيه لانهم جعلوا الراد والراحتة في الجح من قبيل القدرة الممكنة مع انه

قد يتكلم بمسألة اوارا محج بدون الزاوية الواحدة ناورا بدون الزاوية الواحدة الكون

لا تتركهم من بعد ونبها الا كما ج عظمه في العالم والمصنف في الحاشية

ان لا حاجة اليه لحياتكم انما التكم على العالمين و قد روي عن الصادق عليه السلام

[illegible]

على مسمى لعدم تضرر بعض بالصدوم في السفر والى طبيعته اسم  
مسألة التوضيح انما يقع على الماء المكنى بالتيه

سن یسیر فاصله ای اندر علیها ای مکتبه لریاده صحیح سبایه

فيها على الصحة والسلامة اللتان هما في المحنة فضلا منه تعالى

✓ 2000

1970

الحق في الدين

تاریخ: ۱۳۰۲/۱۰/۱۰

لکھنؤ، ۱۱ اگست ۱۹۴۷ء

ان سارا

1990

١٠٤

د. محمد باقر قزويني

FD.

مجلس الشورى

مجلس شورای اسلامی

الان من انبياء

مجلس

سید محمد علی

انجمن

کتاب و کتابخانه

پروگرام

سید علی حسینی

بعض باب الصوم

—



باليسر لحصول السهولة في الاداء باستراطها ولهذا شرطت في اكثر الواجبات  
 المالية لا البدنية لان اداءها اشق على النفس من البدنية اذ المال محبوب <sup>النفس</sup>  
 في حق العامة ومفارقة المحبوب بالاختيار امر شاق والا ولى اى القدرة  
 الممكنة ان كان الفعل بها اى بهذه القدرة مع العزم اى مع ارادة <sup>الفعل</sup>  
 غالباً على الظن كوقت الصلوة قبل التضييق فالواجب على القادر الاداء  
 للفعل الواجب المشروط بهذه القدرة عينا اى عين ذلك الفعل لا <sup>خلفه</sup>  
 فان فات الاداء بلا تقصير بان نام عن الصلوة مثلاً او نسيها حتى  
 انقضى وقت اداءها لم ياتم ووجب القضاء ان كان له اى لهذا الواجب  
 خلفه والا اى وان لم يكن خلفه كصلوة العبيدين مثلاً فلا قضاء ولا  
 اثم وان قصر بتقويت الواجب بان جاز وقت الصلوة مثلاً ولم يؤد  
 عمداً من غير نوم ولا نسيان مع التذكير اثم هذا القادر مطلقاً سواء كان  
 لهذا الواجب خلفه او لا ويجب القضاء مع الاثم ان كان له خلفه وان لم يكن  
 الفعل بها مع العزم غالباً على الظن ووجب الاداء للفعل لا لعينه بل  
 ليسترتب القضاء اى ليظهر الوجوب في القضاء فانه فرع وجوب الاداء  
 عند التحقيق كذا في التقرير كالا هلية في الجزء الاخير من الوقت بحيث  
 لا يسع اداء الواجب كاسلام الكافر وطهارة الحائض وبلوغ الصغير في الجزء  
 الاخير من وقت الصلوة بحيث لا يسع اداءها فالصلوة واجبة عليهم لا  
 لا اداءها بل لقضاءها وهذا ندسب جمهور الخفية خلافاً لوفد فانه يقول ان  
 قضاء الصلوة ليست لواجبة عليهم فلا وجوب للاداء عليهم عنده لا اعتبار

اى لا اعتبار زفر في وجوب القضاء الالهية قدر ما يحتمله الادار اى في  
 مقدار الوقت الذي يحتمله الادار فعند فوت الادار فيه يجب القضاء عنده  
 وفي التحديد لابن الهمام استدل لا على نذهب جمهور المحققين وروى  
 على زفر لانه لا قطع بالاخير لا مكان الامتداد للوقت بايقاف الله تعالى  
 الشمس معنى لا قطع بان ذلك الجذر الذي تثبت فيه الالهية آخر الاجزاء بل  
 كل جزء يتوهم معه انه ليس اخر فاقى جزء كان منه سلامة الات لفعل يجب  
 عنده التكليف اقول رد المنا في التحرير يلزم مما في التحرير ان لا قطع بالتصديق  
 اى يكون الوقت مضيقا لقيام احتمال الامتداد واما حال انه قد يقطع  
 التصديق بوصول الشمس الى قريب من الافق بالضرورة كما هو ظاهر على الكل  
 فعدم القطع بالتصديق باطل والايلازم اجتماع المنقضيين وابطالان اللازم  
 يستلزم ابطالان الملزوم ولا يخفى عليك انه لو التزم ان لا قطع بالتصديق و  
 تمنع الضرورة فاقى دليل على خلافه بل الظاهر ان الحركة الفلكية الثابتة  
 على ما يراه الفلاسفة فالقطع بالاخير والتصديق ثابت البتة لانه لا يمكن قيام  
 والامتداد في الاوقات على ما ثبت عندهم بالادلة المذكورة في البيضة  
 والافلام يظهر ما يدل على ان الحركات الفلكية وانما على نسق واحد لا بالعقل  
 ولا بالشرع بل بالنقل بخير السكون ولبطور الحركة في كل لحظة وايضا اقول في الرد  
 الامتداد بازيد اجزاء فينتسج الوقت حينئذ ولا نزاع فيه  
 اى في اشباع الوقت بل النزاع في التصديق اذ الكلام في الجذر الاخير على تقدير  
 الازدياد ولم يبق الاخير اخيرا والا امتداد بالمد والبسط في الجذر الاخير



لا يزدو يا وجزر آخر عليه فيلزم بطلان القول بالجزء الذي لا يتجزئ  
 لانه قد امتدوا القسم وهم مصرحون بتألف الوقت من الاجزاء التي لا تتجزئ  
 ويرد عليه فاختار ان الامتداد بالازدياد واما قوله لا نزاع فيه ان ارادوا  
 انه لا نزاع في الانتساع الوقوعي فسلم لكن لا يلزم من امكان الامتداد  
 بالازدياد الا امكان الانتساع لا وقوع الانتساع وان ارادوا لا نزاع  
 في الانتساع الامكاني فممنوع فان الكلام في الجزر الاخير المظنون لا المجزوم عدم  
 بقاها الاخير اذ لا يرد بالازدياد لا يضر لكونه اخيرا باعتبار الزمن قبل الازدياد  
 ايضا اقول في الرد والمناط للتكليف هو الاخير الواقعي من الوقت  
 الاخير العلي الذي لقطع انه اخير وان لم يوجد في الواقع ويرد عليه  
 انا لا نسلم ان المناط هو الاخير الواقعي لا العلي كيف والتكليف عندنا قبل الوقوع  
 وعند الوقوع لا وجوب للتكليف وفيه ما فيه من ان قبلية التكليف عن وقوع  
 الفعل لا عن الوقت المتسع للفعل فنا لا اولي ان يقال في  
 توجيه كلام جمهور الحنفية لا قطع بانقضاء الاخير من الوقت لا مكانه  
 البقاء للاخير فيمتنع الواجب فيه ولما كان يرد ان البقاء لا ينفع لان الظاهر  
 يحكم بان الفعل المتكليف ليعه الجزر الاخير اذ الطباق الكبير كالصلوة على  
 الصغير كالجزر الاخير من الوقت باطل فدفعه بقوله وبطلان الطباق  
 الكبير على مثل هذا الصغير وبما يمنع مستندا بان مراتب السيرة  
 غير واقعة عند حد وهذا البيان كله حاد لا تحقيق فانه لا يلزم من البيان  
 الامكان العادي الذي بالنظر الى قدرة المكلف وهو الشرط في التكليف سمعا

٢٥٥  
 قالوا ان يقال  
 ان قيل ان  
 باق بعد هذا القطع  
 نوع القطع بوجوب الاجر  
 لا قطع القضية وذلك  
 كان ذلك القطع مقارنا  
 لا غير فبالم ١٢

٢٥٥  
 في المنع ما ذكره الفلاسفة  
 في الحكمة السموية والطبيعية  
 مع ان البطور ليس يتخلل  
 اسكنات ان الزمان لا  
 مطبق عليها ففكر ١٢

والحق في تقرير الكلام لموجبه قول جمهور المحققين القول بشرتب القضاء فاعلى  
 نفس الوجوب لاعلى وجوب الاداء كما في النائم الى مضى وقت الصلوة و  
 حاصله على ما ذكره نظام الملة والدين في الشرح ان القضاء مبناه اصل الوجوب  
 وهو يقتضي القدرة كما في النائم والمغمى عليه فالجزء الاخير فيه يجب الصلوة  
 باصل الوجوب واذا لم تحصل انتقل الحكم الى القضاء واعلى وجوب  
 جزء من الاداء كما في النقل اذا فسد لان النقل بعد الافساد وانما  
 وجب قضاءه صيانة له وجب عليه بعد الشرع وهو الجزء المؤدى وكذا  
 في الجزء الاخير من الوقت وان لم يجب فيه اداء الفعل بثامه لعدم سعة  
 لكن يجب فيه جزر من الواجب واذا لم يات بجزر من الواجب فيجب  
 عليه القضاء اذ الحق ما وجب الا ان الوجوب في النقل بالشروع وههنا  
 قبله فتدبر لعله اشارة الى انه لا دليل على وجوب جزر من الواجب  
 لان الشرع انما امرنا بالكل واما القدرة الثانية وهي القدرة الميسرة  
 التي يوجب لیسر الاداء على العبد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فيقبل  
 بها اى بهذه القدرة الوجوب ويشترط لبقائه هذه القدرة لبقائه الواجب  
 فوامست القدرة باقية يبقى الوجوب واذا افاتت هذه القدرة سقط  
 الواجب عن الذمة ولم يبق واجبا بخلاف الممكنة اذ لفواتها لا يسقط الواجب  
 عن الذمة فان فعل سقط الاثم وان لم يقدر اصلا بقى الذمة مشغولة و  
 يواخذ في الآخر ولذا حكموا ببقاء الحج مع فوات الزاد والراحلة فانها قدرة  
 ممكنة وكذا لا تسقط صدقة الفطر لفوات المال فان النصاب فيها قدرة ممكنة



اذ لا اعتبار الا من الغنى كذا في شرح اوستا والاوستا وذكر التفات الى  
 في التلويح ثم القدرة المكنة لما كانت شرطاً للتمكن من الفعل واحداً كانت  
 شرطاً محضاً ليس فيه معنى العلة فلم يشترط لبقاء الواجب اذ البقاء بغير الوجود  
 وبشر الوجود لا يلزم ان يكون شرطاً للبقاء كالشهود في النكاح شرط للانقطاع  
 دون البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة  
 الواجب من العسر الى اليسر اذ جاز ان يجب بجزء والقدرة المكنة لكن بصفة  
 العسر فاشرفية القدرة الميسرة وواجبة بصفة اليسر فبشرط وادها نظر الى معنى  
 العلية لان هذه العلة مما لا يمكن لبقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة  
 الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لانه لم يشترع الا بتلك الصفة فلهذا  
 شرط لبقاء القدرة الميسرة دون المكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر  
 بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر انتهى كالزكاة  
 فانها واجبة بالقدرة الميسرة فانه اى المال المودى في الزكاة شئ قليل  
 من كثير لانه ربع العشر وخمسة دراهم من مائتين حرة بعد الحول ولهذا  
 اى للمكين وجوب الزكاة بالقدرة الميسرة سقط وجوب الزكاة بالصلالة  
 اى هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن بعينه بعد ما تمكن من اداء الزكاة بعد الحول  
 ولم يؤد حتى يملك المال لم يبق الوجوب لعدم لبقاء القدرة الميسرة بخلاف المشايخ  
 واما اذا لم يتمكن بان يملك المال كما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قيل ففي  
 صورة الاستهلاك بان يتفق المال في حاجته او يتيقن في البحر قد انتفتت القدرة  
 الميسرة فينبغي ان لا يجب الضمان فجوابه ان اشتراط لبقاء القدرة الميسرة انما كان

قوله وليست سقطت  
 خلافاً لما في قباية  
 على الاستهلاك ووجه  
 المتفق لئلا ان الاستهلاك  
 يقتضي على حق التمسك  
 فيجعل القدرة الميسرة  
 باقية فتدبر في عين  
 القدرى ونظر الفقهاء  
 ١٢ منه روح

قوله وانفق بالدين آية  
 قيل لو كان الدين مائتين  
 وجوب الزكاة لعدم المس  
 لكان مائة في القدرة بالمال  
 واجب بل بطلان لازم  
 كما ذهب إليه بعض المتأخرين  
 في الفرق بان وجوب الزكاة  
 ٢٥١  
 انفق في نفسه  
 بالدين والكفاية للدين  
 لا يتبادر بالفتن والصوم  
 وهو حكم  
 حكمه قوله لا يتبادر  
 من غائبة عند صدور  
 فنكر قضاء الا ان القدرة  
 بلا ضرورة على ان القضاء  
 يوجب بالدين مع انه لا يمكن  
 بغير الوقت والامر فرعا للوجوب  
 قضاء بوجوب الدين

نظر المكلف وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر له فلم يسقط الوجوب عنه  
 او نقول نجعل القدرة البسيطة باقية لتقديره جزءا على التعدي ورد الما قصده  
 من إسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظر للفقير وانتفى وجوب الزكاة بالآية  
 يعني اذا كان صاحب المال مدينا لم تجب عليه الزكاة اذا المال حينئذ مشغول  
 بالحاجة الاصلية فلو وجبت لزوم العسر ~~عسره~~ لا تشترط القدرة  
 الممكنة للقضاء أي لوجوب القضاء بل لوجوب الاداء فقط عندنا  
 أي عند الحقيقة فلهذا اذا ملك الزاد والراحلة فلم يجز فذلك المال لا يسقط عنه  
 الحج لان الحج وجب بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد والراحلة ادنى ما يمكن به  
 على هذا السفر غالبا لان الاشتراط أي اشتراط القدرة للوجوب انما هو كتحقق  
 التكليف لا غير وقد تحقق اتجاه التكليف لايجاب الاداء حين وجود القدرة  
 ووجوب القضاء والتكليف ليس وجوبا متجدا وابتداء تكليف بل هو  
 بقاء ذلك الوجوب الذي كان للاداء وبقاء التكليف الاول لا اتحاد  
 السبب أي سبب وجوب القضاء والاداء على ما هو المختار من ان القضاء  
 انما هو بالسبب الاول لا بنص جديد فاذا لم يتكرر الوجوب للقضاء او وجوب  
 بقاء وجوب الاداء لا وجوب آخر غيره لا يجب تكرار القدرة التي هي شرط  
 الوجوب لعدم تكرار الشروط واذا لم تكن القدرة الممكنة شرطا لوجوب القضاء  
 يجب في النفس الاخر من العمر قضاء جميع المتركات من الواجبات كالصلاة  
 والصوم مع عدم القدرة وايضا لو لم يجب القضاء الا بقدرة متحدة  
 غير قدرة الاداء كما ياشم المكلف بالتزاد أي ترك القضاء بلا عذر





ففي المكلفات التي يتصور المكلف  
قدرا ما يتوقف عليه الاشتغال بالان  
ليصدق بانها مكلف والالزام  
الدور وعدم التكليف كلفا  
منه حرم الله

لما فهم المعترض ففي الصورة المذكورة وان لم يتحقق وجوب الاداء لكن نفس  
الوجوب متحقق وهو قد يتحقق عن وجوب الاداء والقدرة شرط للوجوب  
الاداء لا لنفس الوجوب ولما كان نفس الوجوب متحققا ومقتضاه طلب  
الفعل في وقت ما ولم يتحقق الفعل اثم والمصنف اشار اليه في السجاسة بقوله  
وعلى هذا فالحق الفصل الوجوب من وجوب الاداء فقابل انتهى وبقايل ان  
يمنع ان مدار الاثم نفس الوجوب بدون وجوب الاداء والله اعلم بالصواب

## الباب الرابع

في المحكوم عليه وهو المكلف اسمى الذي تعلق الخطاب بفعله لانه حكم عليه  
لوجوب الفعل وانما اتى بالتفسير لتلا يتوسم من اول الامر ان المحكوم عليه  
على ما يتعارفه المنطقيون وهو ههنا الفعل فان المحكوم عليه بالوجوب ونحوه  
ذلك كذا في شرح نظام الملّة والدين **مسألة** فمضم المكلف  
الخطاب شرط التكليف فلا يجوز تكليف الغافل كالساقي والنائم والمجنون  
والسكران وغيرهم عندنا اسمى عند الحنفية وكذلك عند الحنابلة من الشافعية  
والمالكية وبه قال كل من منع التكليف بالمحال كما نص عليه القاضي عضد في  
شرح المختصر والمراد بفهم المكلف تصوره بان يتصور الخطاب قدرا ما يتوقف عليه  
الاشتغال لا التصديق بالخطاب بان يصدق بانه مكلف والالزام الدور والزم  
ان لم يكن الكفار مكلفين كذا ذكر التفات راني في شرح الشرح والابهر في حاشية  
شرح المختصر بالزم الدور فلان العلم بكونه مكلفا انما يصح ويصدق اذا كان  
مكلفا والافرض ان كونه مكلفا يتوقف على العلم بانه مكلف فيتوقف كل من العلم



والمعلوم على الآخر في الحق كذا ذكر الفاضل ميرزا جابان في حاشية شرح  
 واما لزوم عدم تكليف الكفار فلان الكفار لا يصدقون بالخطاب كذا ذكر العلوي  
 في حاشية شرح الشرح وقيل اشتراط الفهم للتكليف منقوس بالتكليف  
 بمعرفة الله وتقرير النقض على ما ذكره الامام ان التكليف بها حاصل بدون  
 العلم بالامر وذلك لان الامر لمعرفة الله تعالى واراد فلا حيز ان يكون  
 بعد حصولها لا امتناع تحصيلها حاصل فيكون واردا قبله وحيزه فيستحيل  
 الاطلاع على هذا الامر لان معرفة الله تعالى بدون معرفة الله تعالى مستحيل  
 فقد كلف بشئ وهو غافل عنه واجيب عن هذا النقض في حاصل تاج الدين  
 الارموي والمنهاج للبيضاوي بان وجوب معرفة الله مشتق من هذا الاشتراط  
 لقيام الدليل عليه والمدعى فهم المكلف الخطاب بشرط التكليف الا في اول  
 الواجبات وهو معرفة الله تعالى وذكر التفات زاني في شرح الشرح فعلى هذا  
 اى على ارادة تصور الخطاب قدرا ما يتوقف عليه الامتثال من فهم الخطاب  
 لا التصديق به لا حاجة الى استثناء التكليف بالمعرفة لان تصور الخطاب يمكن  
 حصوله بدون حصول معرفة الله تعالى واجاب ابن الميسر ثم انما في بان الامر  
 بالمعرفة التفضيلية يرد بعد المعرفة الاجالية ووافقنا في الاشتراط لبعض  
 المجوزين لتكليف المحال ايضا لان تكليف المحال قد يكون للابتلاء وهو مستعمل  
 ههنا نص عليه ابن الحاجب في المختصر والقاضي عصفه في شرحه وفي البديع وفاقنا  
 اكثر المجوزين والمعنوم من كلام الامام في الحصول والبيضاوي في المنهاج ان  
 القائلين بجواز التكليف بالمحال جوزوا تكليف الغافل لكن الاسنوي في

شرح المنهاج تعقبها بانه ليس كذلك بل اذا قلنا بجواز ذلك فلا شعري  
 قولان نقله ابن التلست وغيره والدليل لنا ان التكليف بالفعل طلب  
 الوقوع اى وقوع الفعل منه اى من المكلف امتثالا اى لا اجل  
 وقوع الامتثال كما يراه مانع التكليف بالمحال او طلب الوقوع منه ابتلاء  
 اى لا اجل لا ابتلاء بالعزم على الطاعة واعتقاد القلب بحقيقة كما يراه قائل  
 بالمحال وهو اى طلب الوقوع امتثالا او ابتلاء من لا شعور له به  
 اى بالطلب محال لانه اى طلب الوقوع امتثالا او ابتلاء من لا يعلم  
 اى علم ذلك المطلوب لان طلب شئ من شخص وهو لا يعلمه باطل ضرورة و  
 طلب المحال محال على ما حرر في المسئلة الاولى من الباب الثالث في التكليف  
 ما لا فهم له يكون محالا وذكر الاوستاذ الاوستاذ في الشرح وهذا لا يفتي  
 من قائل التكليف بالمحال لانه لا يعلم على راسهم ان طلب المحال محال فلا يمكن  
 ان يستدلوا بهذا فالاولى ان يقال ان فائدة التكليف الابتلاء عندهم و  
 هذا منتف من لا شعور له فاستحال التكليف لاستحالة الفائدة فتأمل في  
 في قوله فتأمل لعله إشارة الى منع حصر الفائدة عندهم فيه كما يشعره كلام  
 الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر قبل في حاشية شرح المختصر  
 لميرزا جان اللان من الدليل المذكور ان التكليف اى تكليف من لا يفهم  
 بشرط عدم الفهم اى عدم فهمه محال لا في زمان عدمه اى عدم  
 الفهم اذ الفهم في زمان عدم الفهم ممكن بالمحال فلا يكون تكليف من لا يفهم  
 في زمان عدم فهمه تخليفا بالمحال والمدعى استحالة تكليف من لا يفهم في زمان



عدم الفهم أقول في جواب ما قيل بأنه لما ثبت أن العلم بالخطاب الأمر  
 وكذا بالفعل المأمور به من ضروريات حقيقة التكليف ضرورة  
 تصور كماله متثال أو كماله بتلا فوجوده أي وجود التكليف بدونه  
 أي بدون العلم محال لانه وجوده المشروط بدون الشرط وهو محال  
 المحال حال في جميع الاوقات فالتكليف بدون الفهم محال في وقت  
 عدم الفهم والكان الفهم ممكناً في وقت عدمه لان استحالة التكليف لم  
 على استحالة الفهم بل على فقدانه واستدلال في مختصر ابن الحاجب و  
 تحرير ابن الهمام وغيرهما بدليل مزيف على ان الفهم شرط التكليف لانه لو صح  
 تكليف من لا يفهم لصح تكليف البهاشم من الخيل والبغال والحمير غير  
 اخلا مانع عن التكليف يقدر ويتخيل اى يتصور في البهاشم الا عدم  
 الفهم وهو اى ثم الفهم لا يمنع عن التكليف عند من لا يشترط الفهم للتكليف قيل  
 في شرح الشرح ان هذا اى عدم كون مانع يقدر في البهيمة غير عدم الفهم معلوماً  
 بالضرورة فلا يراد المنع بأنه لا يجوز ان يكون بانتفاء شرط آخر وقيل في حاشية  
 ميرزا حبان لترتيب هذا الاستدلال يمكن ان يقال هذا ممنوع بل لعل المانع  
 عن التكليف عدم اصل الفهم او عدم استعداد الفهم لا فهم المكلف به  
 ولا نزاع في اشتراطه اى في اشتراط اصل الفهم واستعداده لا يوجد  
 اصل الفهم واستعداده في البهاشم بخلاف ذوي العقول فقياس البهاشم على  
 ذوي العقول قياس مع الفارق أقول لا يصح انه لا نزاع في اشتراط  
 بل فيه اى في اشتراطه من ذاع ايضا فان المناذعين في اشتراط

٢٤  
 قوله لا يشترط العلم بالخطاب  
 ان كان لا يفهم  
 مانع من تحقق حقيقة التكليف  
 ليس كمن يفهم ان  
 من وانما يشترط من دون ذلك  
 وثبتت الذات بدون ذلك  
 منتهى لذاته وبهذا اندفع ما  
 في الخبر بان اللزوم استحالة  
 الاستدلال وذلك لا وجوب  
 التكليف او غاية التكليف  
 استجيب وما في شرح الشرح  
 ان في تمام الدليل على من  
 جواز التكليف بالمال نظر في  
 ما منه

قوله نزاع ايضا على ان  
 يتعلق التكليف بتصور  
 كما في عدم الفهم لا يمنع  
 فأنزل ١٢ من  
 لزم المذاهب

الفهم للتكليف هم المجوزون للتكليف بالحال لا غيرهم وتكليف من يستعد  
 ليس بعد من التكليف بالحال فهم لا يمتنعون عن تجويز تكليف من لا يستعد  
 قال اوستاذا لا يستأذ في الشرح هذا غير واث فان هذا المقدر لا يكتفي في ثبوت  
 النزاع بل لابد من النقل فان ظفر فلا دخل لكونهم مجيزين والا فلا وجه له بل  
 الحق في ترتيب هذا الاستدلال على دانهم اى على اى المجوزين للتكليف  
 بالحال منع بطلان التالى يعنى قوله لصح تكليف البهائم باننا لا نسلم  
 عدم صحة تكليف البهائم فان تكليف البهيمة بشئ ليس ابعده من تكليف  
 الانسان بالجمع بين التقيضين واذا جوزوا هذا فلا بعد عنهم ان يجوزوا  
 ذلك قال اوستاذا لا يستأذ في الشرح واما على ما هو الحق في الواقع  
 فلا مساع للمنع فان بطلان التالى ضرورى وجمع عليه على ما نقلوا انه لا نزاع  
 فيه قال التقي السبكي في شرح المنهاج الحق الذى يرتضيه مذمبا ان من  
 لا يفهم النكاح لا قابلية له كالبهائم فامتناع تكليفه مجمع عليه على ان عدم  
 استعداد اى استعداد الفهم في البهيمة مع تماثل الجواهر  
 كلها الشان كانت وبهيمة لان كلها مولفة من جواهر فردة لا غير والروح ايضا  
 جسم مولف منها عنده اكثر شيم لعدم ثبوت المجرىات محل تماثل لانه لا تصور  
 جهة القابل كما عرفت وحكم الافراد المتماثلة واحد بمعنى ان كل ما يصح على احد  
 يصح على الآخر فلما تحقق الاستعداد في الانسان تحقق في البهيمة واليضا مع  
 ان كل شئ يخلقه الله تعالى اختيارا لا ايجابا محل قائل فان  
 الله تعالى قادر على كل ممكن وهو على كل شئ قدير فهو قادر على ان يجعل البهيمة



فاهمة ففى البهيمية استعداد الفهم فتأمل إشارة الى انه يمكن ان يقال المنفعة  
 هو الاستعداد العادى لا الاستعداد الغير العادى فيجوز ان يكون المانع  
 عن التكليف فى البهيمية عدم استعداد الفهم على سبيل العادة لا عقلاً والذات  
 الى عدم اشتراط الفهم فى التكليف قالوا فى الاستدلال على نذبهيم او كما  
 لو كان فهم المكلف الخطاب شرطاً لصحة التكليف لم يقع تكليف من لا يفهم و  
 قد وقع تكليف من لا يفهم لانه كلف السكران حيث اعتبرت طلاقه  
 فلو طلق امرئته فى حالة السكر لطلقت وقتله فلو قتل نفساً فى حالة السكر  
 القصاص او الدية واتلافه فلو اتلف مال الغير وجب عليه الضمان كما نص عليه  
 الامام فى الاحكام وابن الحاجب فى المختصر وابن الهمام فى التحرير وايلاعه  
 فلو قال لامرئته والله لا اقربك اربعة اشهر فى حالة السكر كان مولياً مع السكران  
 فرد من افراد من لا يفهم قلنا فى جواب هذا الاستدلال ان اعتبار طلاقه وقتله  
 واتلافه وايلاعه ليس من قبيل التكليف بل هو اى هذا الاعتبار من قبيل  
 ربط الاحكام والمسببات باسبابها يعنى اذا وجد السبب وجد  
 المسبب كاعتبار قتل الطفل واتلافه فانه سبب لوجوب الدية والضمان من  
 ماله على وليه وهو غير مكلف به قطعاً بل كالصوم على كرىط وجوب الصوم  
 بشهود الشهر وان لم يكن مكلفاً بالاداء كما كائن فاذ صدر الطلاق او  
 غيره من التصرفات عن السكران وقع ولزم ذلك شرعاً وضماً لزوم الصوم  
 بشهود الشهر من غير ان يكون مكلفاً به فى حالة السكر اقول فى رد هذا الجواب ان  
 هذا الجواب يشكل بصحة اسلامه اى اسلام السكران وقد كان الاسلام

قوله فتأمل إشارة  
 الى انه يمكن ان يقال  
 المنفعة هو الاستعداد  
 العادى لا الغير العادى  
 قوله ويصعب  
 ربط المسببات باسبابها  
 فلو كان فهم المكلف  
 شرطاً لصحة التكليف  
 لم يقع تكليف من لا يفهم  
 قد وقع تكليف من لا يفهم  
 لانه كلف السكران حيث  
 اعتبرت طلاقه فلو طلق  
 امرئته فى حالة السكر  
 لطلقت وقتله فلو قتل  
 نفساً فى حالة السكر  
 القصاص او الدية واتلافه  
 فلو اتلف مال الغير وجب  
 عليه الضمان كما نص عليه  
 الامام فى الاحكام وابن  
 الحاجب فى المختصر وابن  
 الهمام فى التحرير وايلاعه  
 فلو قال لامرئته والله  
 لا اقربك اربعة اشهر فى  
 حالة السكر كان مولياً  
 مع السكران فرد من  
 افراد من لا يفهم قلنا  
 فى جواب هذا الاستدلال  
 ان اعتبار طلاقه وقتله  
 واتلافه وايلاعه ليس  
 من قبيل التكليف بل هو  
 اى هذا الاعتبار من  
 قبيل ربط الاحكام  
 والمسببات باسبابها  
 يعنى اذا وجد السبب  
 وجد المسبب كاعتبار  
 قتل الطفل واتلافه  
 فانه سبب لوجوب الدية  
 والضمان من ماله على  
 وليه وهو غير مكلف  
 به قطعاً بل كالصوم  
 على كرىط وجوب الصوم  
 بشهود الشهر وان لم  
 يكن مكلفاً بالاداء  
 كما كائن فاذ صدر  
 الطلاق او غيره من  
 التصرفات عن السكران  
 وقع ولزم ذلك شرعاً  
 وضماً لزوم الصوم  
 بشهود الشهر من غير  
 ان يكون مكلفاً به فى  
 حالة السكر اقول فى  
 رد هذا الجواب ان  
 هذا الجواب يشكل  
 بصحة اسلامه اى  
 اسلام السكران وقد  
 كان الاسلام

٢٦٥





ليس كغير بل التزامه فلزوم الرودة ليس بروه بل التزامه فتدريجاً لما نسب الكلام  
 وقال الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر ويكن ان يجاب ايضاً بأنه  
 تكليف لمن ليس له السكر بأنه حرّم عليك السكر فان شربت فمعتبر بطلائك  
 وقتلك وانطاك فان اردت ان تأمن من هذه فاياك والاسكار قتالاً  
 والذابون الى عدم اشتراط الفهم في التكليف قالوا في الاستدلال على أنهم  
 ثانياً مطابقتاً لما ذكره ابن الحاجب في شرح المختصر وصدر الشريعة في  
 التفتيح وابن الهمام في التحرير وغيرهم في غير ما قال الله تعالى لا تقربوا  
 الصلوة الاية يعني وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون فكلفوا حال السكر  
 بالتواك للصلوة وهو تكليف من لا يفهم التكليف اقول في الجواب عن الاستدلال  
 ان هذا القول من الشر تعالى لا دليل فيه على التكليف حال عدم الفهم للخطاب  
 بل فيه اى في هذا القول دليل على ان السكر لا ينافي في فهم الخطاب  
 في الجملة لان المخاطبين بهذا القول الذين هم كانوا مباشرين بالصلوة  
 ساء السكر ومباشرتهم بالصلوة في هذه الحالة تدل على انهم يفهمون الخطاب  
 في الجملة غاية الامر ان فهمهم ليس كفهم غيرهم كما يقتضيه اى الفهم في الجملة  
 اى حد السكر في حرمة الصلوة باختلاف الكلام والهديان لا بالهذان  
 الصرف فانه يدل على انه يبقى في السكر الفهم في الجملة واعتبار ايجنبية  
 عدم التمييز اى زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف  
 الارض من السماء في الحد اثنى في حد السكر الموجب للحد اى العقوبة المرتبة  
 على الشرب احتياطاً اذ لو ميز في السكر نقصان وفي النقصان شبهة لعدم

٢٦٤

دليل اى فيه  
 على التكليف حال  
 عدم الفهم للخطاب  
 بل فيه دليل على  
 منه

فيندرو به احد لان مبداه اى مبنى احد على الدرس اى الدفع حتى الامكان  
 اما في وجوب احد من الاحكام فالمعتبر ايضا عنده اختلاط الكلام حتى لا يرتد  
 بكلمة الكفر ولا يلزمه احد بالاقرار بما يوجب احد ولما كان يريد انه اذا كان في  
 الآية دليل على ان السكر لا ينافي الفهم فاما معنى قوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون  
 في آخرة هذه الآية فانه يدل على ان السكارى الذين خوطبوا بترك الصلوة  
 حاله السكر غير عالمين بما يقولونه اجاب بقوله ومعنى حتى تعلموا ما تقولون  
 حتى تيقنوا ما تقولون لا حتى تفهموا ما تقولون حتى يقال انه يدل على ان السكارى  
 الذين خوطبوا بترك الصلوة حاله السكر غير فاهمين بما يقولون به لان العلم والفهم  
 مترادفان فينا في السكر الفهم واذا كان معنى العلم اليقين فلا ينافي السكر مطلق  
 العلم الذي هو مرادف للفهم بل ينافي في العلم اليقيني هذا الذي ذكرنا تاويل  
 فان العلم في اللغة اليقين الواقعي ولا مضائقه فيه لا تفسيره بالرأى حرام و  
 والقوم كابن الحاجب وابن الهمام وغيرهما مجيبين عن هذا الاستدلال التزموا  
 التاويل في قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى بان الله اى بان قوله  
 تعالى لا تقربوا الآية فهى عن السكر لا عن الصلوة حاله السكر لان النهى  
 اذا ورد على امر به واجب شرعاً وقد قيد بمر غير واجب انصرف النهى الى  
 غير واجب فالنهي في قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى لا يكون نهياً  
 للسكران عن الصلوة لكونها واجبة بل ينصرف الى نهى الصالح عن السكر و  
 اذا ورد على ما هو واجب لا بالوجوب الشرعى وقد قيد انصرف النهى الى التقيد  
 كما في قوله تعالى ولا تموتن الا وانتم مسلمون كذا ذكره الا بهر في حاشية شرح

قوله بانه انى عن  
 معنى الآية لا تشرب  
 فلو قرب الصلوة سكران  
 فانفج انما هو من تناول  
 السكر ويطمان الصلوة  
 بل يمنع لانه مطلوب  
 الركن حال السكر فانفج  
 ما في التفسير ان هذا التاويل  
 لا يفيد لانه وان كان يوجب  
 ٢٩٨  
 الخطاب بانه انى عن  
 كمن المطلوب انى عن  
 صحت كمن المطلوب انى عن  
 في حال السكر  
 حال السكر  
 الركن ووجوب  
 من اجل حال  
 من اجل حال



فالعنى لا تسكر واحق تصلوا سكارى كقولهم لا تمت وانت ظالم  
 لا تظلم فتموت ظالماً هذا اى خذوا مسئلة المعلوم  
 اى من ليس بموجود بالفعل بل يوجد في الاستقبال مكلف وهذه العبارة  
 من قول الامام المعلوم يجوز ان يكون مأموراً وقول ابن الحاجب الامر متعلق  
 بالمعوم لان التكليف اعم من الامر ومثلها عبارة البيضاوى في المنهاج  
 المعلوم يجوز الحكم عليه لان الحكم ايضا اعم من الامر وبذا نذهب الاشاعة  
 خلافاً للمعتزلة بل لسائر الفرق غير الاشاعة كما نص عليه الامام  
 في الاحكام والبيضاوى في المنهاج والقاضى عصفى في شرح المختصر وابن  
 امير الحاج في التقرير وانسداد من تكليف المعلوم المتعلق العقل وان  
 المعلوم الذى علم الله تعالى انه يوجد بشرائط التكليف توجه عليه حكم من  
 غير تحيد وطلب آخر في الازل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال لا التعلق التجيز  
 اى ليس المراد من تكليف المعلوم تنجز التكليف في حال العدم بان يطلب منه  
 الفعل في حال العدم بان يكون الفهم او الفعل في حال العدم كما ذكر ابن الحاجب  
 في المختصر والقاضى عصفى في شرحه قال الامام في الحصول وليس معنى كون المعلوم  
 مأموراً انه يكون مأموراً حال عدمه لانه معلوم المبطلان بل على معنى انه يجوز  
 ان يكون الامر موجوداً في الحال ثم ان الشخص الذى سيوجد بعد ذلك يصير  
 مأموراً بذلك الامر بهذا الفظه وذكر الامام فى نحوه فقال التكليف معناه قيام  
 التقديم بذات الرب سبحانه وتعالى للفعل من المعلوم بتقدير وجوده تهيه  
 لفهم الخطاب فاذا وجدته تهيأ للتكليف صارت مكلفاً بذلك الطلب والدين

هذا هو المقصود من قوله تعالى لا تسكر واحق تصلوا سكارى  
 كقولهم لا تمت وانت ظالم لا تظلم فتموت ظالماً  
 ٢٦٩  
 وعينه خبيرة  
 من  
 رجب  
 سنة  
 ثمان

لنا اى للاشاعة على مذاهبهم ان المعدوم يتعلق بالتكليف والا اى وان لم  
يتعلق التكليف بالمعدوم لم يكن التكليف اذليا ثابتا في الازل لتوقفه  
اى لتوقف التكليف على المتعلق ولو عقليا فالمتعلق لا ينفك عن التكليف  
سواء كان المتعلق من حقيقة التكليف وحيزه اذ كما يشعر به كلام ابن  
في المحقق او من لوازمه واذا لم يتعلق التكليف بالمعدوم لم يتعلق التكليف  
في الازل لان المتعلق معدوم فكان المتعلق حادثا واذا كان المتعلق  
حادثا كان التكليف حادثا لا اذليا وهو اى التكليف اذلي لان كلامه  
تعالى اذلي لا يحتاج قيام الحوادث بذاته تعالى يعني لو لم يكن  
الكلام اذليا لكان حادثا وهو صفة له تعالى فيكون قائما بذاته تعالى  
فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو ممتنع ومن كلامه امر ونهى وخبر وغير  
والامر والنهى تكليف فيكون التكليف اذليا وقد اختلفت العلماء في الكلام  
فقال المعتزلة ان كلامه تعالى عبارة عن المنتظم من الحروف والاصوات  
المسموعة الدالة على المعاني المقصودة وهو حادث غير قائم بذاته تعالى  
معنى كونه متكلما انه خالق الكلام في بعض الاجسام واحترز بعضهم عن المطلق  
لفظ المخلوق عليه لما فيه من ايها المخلوق بمعنى الافتراء وجوزوا الجمهور منهم  
ثم المختار عندهم وهو مذاهب ابي حاشم ومن تبعه من المتأخرين انه من خبر  
الاصوات والحروف ولا يتجمل البقار حتى ان ما خلق برقومه في اللوح المحفوظ  
او كتب في المصحف لا يكون قرانا وانما القروان ما قرره القارئ خلقه البار  
من الاصوات المنقطعة والحروف المنتظمة ومذهب الجبائي الى انه من جنس





الطلب في قوله لا يجوز ان ينسب الى الله تعالى وتقدس ما هو سفيه وعيب لان منزله عنها بخلاف امر الرسول عليه السلام فان هناك سامعا ما موراييل به وينقله الى المأمورين المتأخرين قلنا في جواب هذا الاستدلال كما هو المشهور من الجمهور فصل عليه التفتا زافي في شرح المقاصد والفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر باننا لا نسلم لزوم السفيه والعيب وانما يلزم ذلك اى السفيه والعيب لو كان الطلب للفعل من عدم في الانزال تقييذا بان ياتي الفعل في حال عدمه وهو ليس معنى كون المعلوم مكلفا واما لو كان الطلب ممن سميكون بان ياتي الفعل على تقدير الوجود فلا يلزم السفيه والعيب كما هو الرسول صلى الله عليه وسلم في حقنا اى في حق المعدومين في زمانه الشريف من المكلفين الذين يولدون الى يوم القيامة وتبين لك الجواب ان دفع ما قيل في حاشية شرح المختصر لميرزا جان ان تحقق المتعلق بدون تحقق المتعلق محتج ضرورة ان المتعلق اضافة وان الاضافة لا يتحقق بدون المضاف اليه وهو المكلف المتعلق الامر والنبه وذلك اى اندفاع ما قيل لان الامتناع اى امتناع تحقق المتعلق بدون تحقق المتعلق في الخارج في التعلق التجيزي وهو يكون بالطلب تجيزا وهو في تعلق الامر والنهي بالمعدوم ليس بمراد واما التعلق العقل الذي هو المراد ويتحقق في الانزال لا امتناع لتحقيقه بدون تحقق المتعلق في الخارج فيكفي له اى لتعلق العقل العلم بالمتعلق فتدبر لعله شارة الى انه يلزم من هذا ان الكلام الازلي الذي هو كلام نفسى لا يكون فيه تجيز التكليف

لأن وجود الطلب منه  
بدون الطلب منه  
سواء كان الطلب  
مستلزما  
أو لا يستلزمه  
فإنه لا يخلو عليك ان الكلام  
منه هو الكلام ان يكون الكلام  
المتعلق الذي هو وصفه انه  
تعالى هو الذي يكون التعلق  
فيه بالمكلفين عقلا ويكون  
التجيز بعد وجودهم تجيزا  
وعلى هذا لا يكون هذا الكلام  
اللفظي الذي في تجيز التكليف  
كلاما نفسيا وقدره هو ان  
النفس تدرك اللفظ في  
الاستدلال

٢٤٢



والكلام اللفظي فيه تميز التكليف فكيف يصح تقررهم بان النفس مدلول اللفظي  
 قيل في حاشية شرح المختصر لميرزا جان في رد استدلال الداعيين الى ان  
 المحذور لم يكن يكلف السفسه والعبث من صفات الافعال والكلام <sup>النفس</sup>  
 عندهم امي عند الاشاعة من قبيل الصفات امي الذاتية لا من صفات  
 الافعال فلا يتصف الكلام النفس بهما امي بالسفسه والعبث اقول في <sup>جواب</sup>  
 هذا الرواينا لا نسلم ان الصفات مطلقا لا تنصف بالسفسه والعبث بل بعض الصفات  
 ايضا تنصف بهما كيف وكما هو طلب امي طلب الفعل من المأمور والطلب  
 يتصف بهما امي بالسفسه والعبث اجماعا بيننا وبين المعتزلة فلا يصح قوله <sup>الكلام</sup>  
 النفس لا يتصف بهما علم ان الامام الرازي قال ان كلامه تعالى في الازل خبر  
 مرجع البواقي اليه لان الامر بالشيء اخبار مستحق فاعاد الثواب وتاركه العقاب  
 والنهي بالعكس وعلى هذا القياس كذا ذكر التفاتنا في شرح المقاصد قال  
 بعض الاشاعرة ان امر الله تعالى في الازل عبارة عن الاخبار لان معناه ان  
 فلانا اذا وجد بشروا التكليف صدر مكلفا بكذا وكون الامر معناه الاخبار لقله  
 الامام في المحصول والمنفوخ بنا عن بعض الاصحاب فخرهم به صاحب السجى  
 فتبعه البيضاوي في المنهاج وقد صرح الامام ايضا بابطاله في الكتابين المذكورين  
 في اوائل الامر والنهي في الكلام على تكليف ما لا يطاق وفي الاربعين في المسئلة  
 السابقة عشرة وفي معالم اصول الدين في المسئلة الثامنة عشرة قال في المحصول  
 هنا وهو مشكل من وجهين احدهما انه لو كان خبرا لتطرق اليه التصديق والامر  
 لا يتطرق اليه ذلك الثاني انه لو اخبر في الازل لكان اما ان يخبر نفسه <sup>بموسعه</sup> او غيره

قد ليس في الاثر  
 اعلم ان الاشاعة كلام في  
 متفقون على ان كلام في  
 الاثر واحد لكن جهلهم  
 على ان ذلك الواحد عبارة  
 تعلقه بشي على وجه مخصوص  
 يكون جزءا باعتبار تعلقه  
 بغيره اخر واحد على وجه آخر  
 يكون امر الى غير ذلك  
 فبقي الاثر متفق  
 تقسيم من الاقسام حسب  
 التعلقات والما بين سببها  
 قوله بوجوه في الاثر فيقولون  
 انه ليس متفقاً بشي من  
 الاقسام في الاثر وانما هو  
 احد فيكون في الاثر  
 من وجه واحد

وهو محال انه ليس هناك غيره وان عبد الله بن سعيد القطن من الاشاعة  
 وليس على كونه من الاشاعة شارح الموقف والامام في المحصول وقيل انه  
 مقدم على الاشعري فعده من الاشاعة على سبيل التسامح لتوافقه لهم  
 لم اقف على ترجمته في كتب التاريخ والرجال حتى اصدق بما قيل من تقدمه  
 على الاشعري ذهب ابي عبد الله مستخلصاً طاباً للخلاص عن لزوم  
 ابي لزوم السعة والبحث الى ان كلامه تعالى ليس في الاثر احرا او  
 نفيا او غيرهما من الاخبار والاستخبار والندار والتعجب والتسني والتعجب  
 والتحرز وانما يتصف بذلك ويصير احد هذه الاقسام فيما يزال بعد حدوث  
 التعلقات والتعلقات بل القلايم هو الامر المشترك بين هذه الام  
 وهذه الاقسام من الامر والنهي والاخبار وغير ما حادته لتوقفها على  
 التعلقات الحادثة وهذا يقال ان حدوث الحكم والخطاب لاينا في قدم الكلام  
 لكون المحدث باعتبار قيده لمحدث كذا ذكر التفاتنا في شرح الشرح وذكر  
 ابن الحاجب في المختصر انه اورد عليه ابي على بن سبب عبد الله بن سعيد  
 من قدم الامر المشترك وحدث الاقسام ان هذه الاقسام انواع للكلام  
 والكلام مبني لهذه الانواع ويستحيل وجود الجنس الا في ضمن نوع ما  
 فيستحيل وجود الكلام بدون نوع ما من هذه الانواع فلا يمكن تقديم  
 المشترك مع حدوث الاقسام واحباب عبد الله بن سعيد عماد الدين علي  
 وقد ذكر في الجواب من قبل عبد الله بن سعيد القاضي عضد في شرح المختصر  
 واشتاره التفاتنا في شرح المقاصد وافتوش في شرح التبريد يمنع منها





تقسيم بعد عرض العوارض لا من بدو الامر و ههنا تقسيم بعد عرض العوارض  
ولما كان عروض العوارض ولما كان عروض العوارض فيما لا يزال بحسب <sup>التعلقات</sup>  
الساوئة لا في الازل لزوم ان لا يتحقق المقسم فيما لا يزال بدون قسم ما واما في الازل  
قبل لا يزال فلا عروض للعوارض فلا تقسيم لا قسم حتى يلزم من القول بوجود الشيء المتقسم بعد  
عروض العوارض في الازل بدون وجود الاقسام القول بوجود المقسم دون قسم ما وايضا  
لا يكون المعدوم حينئذ اى حين كانت الاقسام عوارض الكلام لانواع مكلفا  
اذ لا تكليف الا بالاقسام ولا اقسام الا العوارض ولا عوارض الا بالتعلق ولا تعلق  
بالمعدوم لان التعلق حادث بعد وجود المكلف مع ان المعدوم مكلف قد اجاب <sup>المصنف</sup>  
عنه في الحاشية بقوله لعل ابن سعيده يلزمه فيندفع عنه لعل ابن سعيده يلزم عدم كون  
المعدوم مكلفا فيندفع هذا الرد عن جوابه وروبان هذا فاسد لان اعتراض <sup>السف</sup>  
والعبث انما كان على تجويز تكليف المعدوم اذ عند انكار ذلك لا توجه للايراد  
فلا يصح الاستخلاص عنه بهذا الوجه وقد كان ابن سعيده انما قال بهذا الكلام مستخلصا  
عن الايراد المذكور ويدفع بان استخلاص ابن سعيده بهذا عما يرد على ازالة الكلام  
لا على تجويز تكليف المعدوم من لزوم السفه والعبث كما هو الظاهر من شرح الموا  
وشرح المقاصد وشرح التجريد وغيرهما من الكتب الكلامية وقد قرر بعض الشراح  
كلام المصنف بانه ايضا يلزم على مذهب عبد الله بن سعيده ان لا يكون المعدوم  
حينئذ اى حين وجد الكلام ولم يصير امر او نهيا وغيرهما من الاقسام مكلفا اذ لا <sup>تعلق</sup>  
للكلام بفعل المكلف لعدمه في الازل ووجوده فيما لا يزال مع ان المعدوم مكلف  
والذايرون الى ان المعدوم ليس بمكلف قالوا في الاستدلال على نفيهم



٩

آراء و مقالات  
آراء و مقالات  
آراء و مقالات

منه

卷之六



11-11-11

السلطان

1000

المجلس

...

100

*(Signature)*

27

ثانياً بان تحكيم المعلوم فرع قدم الكلام باقسامه قدم الكلام باقسامه محال لانه  
يلزمه قدم عدد التناهي عن يلزم منه كون الامور الغير المتناهية قدسية او قسام  
الكلام باعتبار المتعلق فان المتعلق بزيد غير المتعلق بعمر و ضرورة ان  
الاضافة تنفرد بتغاير المضاف اليه ومتعلقة بمعدوم غير متناه فاقسام الكلام  
غير متناهية باعتبار عدم تساوي متعلقة بقدم الكلام باقسامه قدم اقسامه الغير  
المتناهية و قدم بعض الامور المتناهية وان كان مذهبها لبعض العلم لكن قدم  
الامور الغير المتناهية باطل بالاتفاق والجواب عن هذا الاستدلال ان الكلام  
لا تعد فيه بالذات وانما التعد فيه بحسب تعد المتعلقات وان التعد  
بحسب تعد المتعلقات تعد باعتبارى فانه اى فان كلامه يقال  
صفة واحدة اذلية لا تعد فيه بالذات كالعلم والقدرة فان كل واحد من العلم  
والقدرة صفة واحدة لا تعد والاتعلقا بها فكذا الكلام صفة واحدة لا تعد ولا  
تعلقا بها وانقسامه اى انقسام الكلام الى الانواع كالامر والنهي وغيرهما  
ولا فساد كالامر المتعلق بزيد والامر المتعلق بعمر بحسب التعلقات لا باختلاف  
الذاتيات والتعلقات اعتبارية فالتعد بحسبها ايضا اعتبارى و قدم امر  
الغير المتناهية الاعتبارية ليس بباطل فانه انما يستلزم وجود الامور الغير المتناهية  
الاعتبارية في زمان واحد وعدم التناهي في الامور الاعتبارية ليس ببطل هذا  
اى خذوا مسئلة الفعل الممكن وقوعه عن المكلف الذى تمت  
شروط وجوبه وانما قيد بهذا لان الفعل الممكن اذا لم تتم شروط وجوبه بل  
لم يتحقق التكليف به اولا يتصور التكليف بدون الوجوب اذا علم الاكسر

14

المفتي القاسم

الامير  
المكييف اولييتو  
جورب ووزك غلام

المستشار العام

الذي لم يزل

کے پستان

الزنا في سر

٥٠٠

1947

۱۳۳۳

٥٠

انتفاء شرط وقوعه اى وقوع ذلك الفعل من المكلف بلا انتفاء شرط  
وجوبه فان الامر اذا علم انتفاء شرط وجوبه لم يتحقق التكليف عنده وقته  
اى دخول وقت ذلك الفعل وهو متعلق بالانتفاء علم الانتفاء معتبر في وقت  
الفعل لان العلم بالانتفاء في غير وقته لا يدخل له في توجب التكليف وعدمه كما مر  
رجلا بصوم يوم علم موته قبله هل يصح التكليف به اى بذلك الفعل ام لا  
قال الجمهور يصح التكليف به خلافا للمعتزلة والامام اى امام الحرمين رضي الله  
عنه التاج السبكي في جمع الجوامع وقد استبعد الامام الرازي هذا الخلاف من المخرين  
وفي صورة الجهل من الامر عن انتفاء شرط وقوعه كما مر السيد عبده بخباطة  
ثوب غذا جاها عن بقاء حياة الى غدا يصح التكليف به اتفاقا كما نص عليه  
ابن الحاجب في مختصره والسبكي في جمع الجوامع وابن الهمام في التحرير وغيرهم غير  
قال الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر ثم اعلم ان ما ذكر من انه ان جهل  
الامر بانتفاء شرط وقوع الفعل مع التكليف اتفاقا مبني اما على جعل المسئلة  
لام السيد مثلا لعبده او على المراد ان جهل الامر بانتفاء الشرط لا يفيده صحة التكليف  
بالفعل المشروط وان كان هذا الجهل من جهة ان الامر هو الله سبحانه غير متصور  
كما يقال كما قال ابن الهمام في التحرير وقد تقدم في الباب الثالث في مسئلة  
امتناع التكليف بالجمال ان الاجماع منعقد على صحة التكليف بما  
علم الله انه لا يقع من المكلف ومعلوم ان كلما لا يقع من المكلف <sup>بانتفاء</sup> قبا  
شرط من شروطه من ارادة قدسية ك ارادة الله تعالى او ارادة حادثة  
ك ارادة العبد واشار به الى الخلاف المشهور بين الاشاعرة والمعتزلة من ان الاعمال

يقوله قال الجمهور يصح خلافه  
للمعتزلة والامام اى الرازي  
استبعد هذا الخلاف من الامام  
ابن الهمام في جمع الجوامع  
انتفاء شرطه على وجهين الاول  
ايضا ويراد من الثاني الى فقهه  
اطلاق التكليف كما في صورة  
الجمهور وبما مر في خلافه  
الامام والثاني ما بينا في  
٢٤٨  
استغنيت عن التمسك بان  
لا يوجب انتفاء شرطه  
في وجوبه بانه لا يوجب  
باب كان ايمان في  
بما لا يشترط في هذا الخلاف  
الامام والجمهور في  
الاجماع عليه في هذا  
مع قوله لا يفيضان في  
بكر في التمسك والجواب  
منه



اما مستنده الى ارادة الله تعالى القدرية او ارادة العبد كما وثق كذا قال الفاضل  
 ميرزا جان في حاشية شرح المختصر وذكر الابهري في حاشية شرح المختصر  
 وقوع الفعل الاختياري للعبد عندنا مشروط بالارادة القدرية وهي ارادة الله  
 تعالى لان ما لم يشاء لم يكن وبالارادة السحاوثة وهي ارادة العبد والالم  
 اختياريا وعند المعتزلة ليس مشروطا بالارادة القدرية لانهم قالوا وقوع  
 الطاعات من العاصي مراد الله تعالى مع انتفاءه ووقوع المعاصي منه ليس  
 مراد الله تعالى مع تحققه انتهى وقال التفتازاني في شرح الشرح يعني لا خلاف  
 في ان الفعل المكلف به مشروط بالارادة وان وقع الخلاف في انه ارادة الله  
 او ارادة العبد وما ذهب اليه العلامة يعني قطب الدين الشيرازي في شرح المختصر  
 من ان المراد ارادة الله تعالى قديمة كانت او حاوثة على اختلاف القولين فيجب  
 والله تعالى عالم بكل شيء فاعلم بانتفاء الارادة التي هي شبه وقوعه وعي صفة  
 التكليف بما علم الله عدم وقوعه اجماعا فقد ثبت اجماعا على صحة التكليف بما علم الله  
 انتفاء شرط وقوعه في كفاية الخلاف بين الجمهور وبين المعتزلة وامام الحرمين  
 ههنا مناقضة لما نقلوا ابنك من الاتفاق لانا نقول ذلك اجماعا  
 بالنظر الى الامكان الذاتي والصحة دون الوقوع كما يدل عليه كلام بعض  
 المحققين يعني القاضي عند نقل اجماع حيث قال في شرح المختصر  
 والاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع وان ظن قوم انه  
 اى التكليف المذكور مممتنع لغيره فانه يدل على ان الاجماع على الامكان الذاتي  
 لا على الوقوع والالم يصح منع ظن قوم الامتناع بالغير فالخلاف ههنا

اى فيما علم انتفاء شرط وقوعه عند وقته فى الوقوع اى فى وقوع التكليف به  
 بعد الاتفاق والاجماع على الصحة اى صحة التكليف به وامكانه صحة ذنبية  
 وامكانه ذاتيا فالمراد بالصحة فى قوله بل يصح التكليف به الوقوع وفى مسئلة الاجماع  
 الامكان الذاتى ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يساعد كلام القوم فان الاستدلال  
 صرح فى شرح المنهاج ان التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع جائز وواقع اتفاقا  
 والتفتا زانى قال فى شرح الشرح بالترقى على قول القاضى عصبه والاجماع منتهى  
 على صحة بل على وقوعه فكيف يصح قوله الاجماع بالنظر الى الامكان الذاتى و  
 دلالة كلام بعض المحققين عليه ممنوعة كيف والطايع ان ضميرانه فى قوله وان ظن  
 قوم انه ممتنع لغيره اشترى راجع الى ما علم الله تعالى لا الى التكليف ومنشأ غلط  
 المصنف ارجاع ضميرانه الى التكليف والحق فى دفع المناقضة التوفيق بين  
 نقل الاجماع المذكور وحكاية هذا الاختلاف بما قاله التفتا السبكي فى شرح المنهاج  
 من ان ما علم انتفاء شرطه على قسمين الاول ما يتبادر بالذهن الى فهمه عيني المطلق  
 التكليف كالحيوة والتميز وهذا هو الذى خالف فيه الامام والثانى ما يتبادر الى  
 كسطق علم الله بان زيد الايوس من فان انتفاء هذا التعلق شرط فى وجوده  
 لكن السامع يقتضيه باسكان ايمان زيد غير ناظر الى هذا الشرط وهذا لا يخالف فيه  
 الامام والاخيرة وهو ما سبق نقل الاجماع عليه والدليل لنا على ندرته  
 من صحة التكليف بالفعل المذكور لو لم يصح التكليف بالفعل الممكن الذى  
 شرط وجوبه وعلم الامر انتفاء شرط وقوعه عند وقته لم يعلم احد من المكلفين  
 انه اى ان هذا المكلف مكلف قبل وقت الفعل يعنى لم يعلم احد قبل



قد قيل ان وقت الفعل ينبغي ان يكون  
 لا يعلو الا ما هو في وقت وقوعه  
 لا يعلو الا ما هو في وقت وقوعه  
 لا يعلو الا ما هو في وقت وقوعه

وقت الفعل انه مكلف بذلك الفعل فقولنا قبل وقت الفعل متعلق  
 بقوله لم يعلم لجواننا ان يكون لا يوجد شرط من شروط وقوعه لك  
 الفعل كالحياة والعقل في وقت الفعل في نفس الامر فيمكن ان يعلم الامر  
 بانتفاء شرط من شروط وقوع الفعل عند وقت الفعل فيكون التكليف  
 على تقدير عدم الصحة محتملا ولا علم بشئ مع احتمال عدمه مع اننا نعلم قبل  
 وقت الفعل بالتكليف ضرورة وقد انكر قوم العلم بالتكليف قبل  
 اى قبل وقت الفعل وهو محتمل امام المحررين كما ذكره النقاش السبكي  
 في شرح المنهاج وذلك اى لا تكار المذكور باطل للاجماع الذى حكاه القاضى  
 ابو بكر الباقلاني ورواه ابن الساجب المختصر عن القاضي على تحقيق الوجوب  
 اى وجوب الفعل على المكلف قبل التمكن اى قبل كون المكلف قادرا على  
 الفعل بكذا ليل وجوب الشروع في الواجب الموسع والعمرى بدنية  
 اذ الواجب اجماعا وهو اى وجوب الشروع المذكور فرع تحقق الوجوب  
 واذا تحقق الوجوب لعل المكلف اذا فائدة في التحقق بدون العلم وما قال  
 والدادستاد اذا و استاذن به ان الاجماع بدون العلم غير معقول انتهى  
 لا افهم مراده لان الكلام في علم المكلف قبل الفعل بانه مكلف لا في علم اهل  
 الاجماع بان التكليف او الوجوب يتحقق قبل الفعل العلم بالوجوب  
 يتضمن العلم بالتكليف فالاجماع على تحقق الوجوب قبل التمكن يتضمن الاجماع  
 على تحقق العلم بالتكليف قبل التمكن والذاهبون الى عدم صحة التكليف يعلم  
 عدم شرطه قالوا في الاستدلال على انه لا يوجب التكليف بالعلم

او لا لا يمنع العلم بالاجماع  
 ونسب جاعلة الى وقت وقوعه  
 بطلت النتيجة بان التكليف في وقت وقوعه  
 بانه لا اعتداد بالغايب في وقت وقوعه  
 كما في شرح الشرح  
 اعتداد به لان التكليف في وقت وقوعه  
 فحينئذ من مقتضى كون  
 اجماع الابا قاضيه وانما يوجب  
 تحقيق الوجوب في وقت وقوعه  
 ٢٨١  
 لا ترى مع بنية في وقت العلم  
 مع احتمال عدم بقائه في وقت العلم  
 التكليف في الركعة الثانية  
 فان من مع الاستدلال ان  
 اللازم العلم بالوجوب وهو  
 احد شرطى التكليف بالعلم  
 فبما يوجب من العلم بالتكليف  
 وان كان وفيه ما فيه

بما علم الامر انتفاء شرطه لزم ان لا يكون الامكان شرطاً في التكليف لان ما عدم  
شرطه اى ما صح عليه الحكم بذلك وهو في معنى ما علم عدم شرطه كذا في شرح  
غير ممكن لان وجوده والمشرط بدون الشرط محال واللازم منقطف اذا لامكان  
نشرط التكليف قلنا في الجواب عن هذا الاستدلال الشرط الامكان العا  
دى اى الامكان الذى الذى هو شرط التكليف ان يكون مما يتأتى فعله عادة وعند  
وقته واستجماع شرائطه وهو غير الامكان الذى هو شرط وقوعه وهو استجماع  
شرائطه بالفعل وهذا تصریح من المصنف على وفق تصریح ابن الحاجب القاضى  
عنده بان الذى اختلف في كونه شرطاً للتكليف بالفعل هو الامكان العادى وليس  
الامر على ما زعمه العلامة قطب الدين شيرازى في شرح المختصر من انه الامكان  
الذاتى كذا افاد الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر فان هذا بالامكان  
في قولهم الامكان شرط التكليف الامكان الوقوعى لا سلم انتفاء اللازم اذا لامكان  
الوقوع ليس بشرط للتكليف وان عنوانه الامكان العادى لا سلم الملازمة لان  
عدم الشرط بالفعل لا ينافى الامكان العادى اذ غاية عدم الشرط بالفعل انتفاء  
الفعل لعدم الشرط بالفعل وهو اى الامكان العادى لا ينافى الا ما متنازع  
لغيره وقلنا ايضا في الجواب عن هذا الاستدلال بان هذا الدليل منقوض  
بمحصل الامر بعد الشرط حال عدم الشرط في الواقع اى بان يكون شرط  
وقوع الفعل معدوماً في الواقع ولا يعلم الامر فان عدم امكان الفعل الذى  
عدم شرطه بالنسبة الى المأمور مشترك بين ان يكون الامر عالمياً بعدم شرطه  
كما في امر الله تعالى او جاكاً في الشاهد مثل امر السيد علامة من غير تأثير لعلم



الامر اوجبه في ذلك اذ لا دخل للعلم في الامكان والا مستغنى عنه اى العلم  
 تابع للمعلوم ان كان المعلوم مكنيا يتعلق العلم بمكانه وان كان ممتنا يتعلق  
 العلم بامتناعه بل عدم امکان الفعل لو كان انما كان لعدم الشرط في الواقع اذ  
 عدم الشرط يمتنع وجود الشرط بل يجب عدمه سبب عدم الشرط فيلزم ان الامر  
 التكليف بالفعل الذي جهل الامر انتفاء شرط وقوعه وقد صح اتفاقا فتقضي  
 الدليل والذاهبون الى عدم صحة التكليف بالفعل المذكور قالوا في الاستدلال  
 على نذيرهم ثانياً بانه لو صح التكليف بالفعل مع علم الامر بانتفاء شرطه  
 صح التكليف به مع علم المأمور بالتكليف بانتفاء شرطه لان المانع من عدم صحة  
 التكليف بالفعل الذي علم المأمور بانتفاء شرطه لا يتصور غير عدم حصول الفعل  
 في الواقع وعدم الحصول مشترك بين ما اذا علم الامر بانتفاء الشرط وبين  
 ما اذا علم المأمور بانتفاء الشرط فلا يصح مانعاً اذ لو كان مانعاً في صورة علم المأمور  
 بامتناع مانعاً في صورة علم الامر وفي صورة علم الامر ليس مانعاً عنكم فلا يكون  
 مانعاً في صورة علم المأمور واللازم هو صحة التكليف بالفعل مع علم المأمور  
 بانتفاء شرطه باطل اتفاقاً اذ لا يصح التكليف بالفعل مع علم المأمور بانتفاء  
 شرط الفعل بالاتفاق قلنا في جواب هذا الاستدلال باننا لا نسلم ان المانع من  
 التكليف في صورة علم المأمور بانتفاء الشرط ليس الا ما ذكرتم من عدم الحصول  
 بل هي مانع آخر وهو انتفاء فائدة التكليف مع علم المأمور بانتفاء الشرط  
 وهو لا يتلوا بخلاف ما اذا جهل المأمور وعلم الامر فانه يمكن الفعل بوجود الشرط  
 بالنظر الى اعتقاده امکان وجود الشرط فيصير مطيعاً وعاصياً بالعزم على الفعل

قد اوردوا على ما ذهبنا اليه  
 ان قولك ان العلم بامتناع  
 الفعل لا يمتنع بل عدم  
 امکان الفعل لو كان انما  
 كان لعدم الشرط في الواقع  
 اذ عدم الشرط يمتنع وجود  
 الشرط بل يجب عدمه سبب  
 عدم الشرط فيلزم ان الامر  
 التكليف بالفعل الذي جهل  
 الامر انتفاء شرط وقوعه  
 وقد صح اتفاقا فتقضي  
 الدليل والذاهبون الى عدم  
 صحة التكليف بالفعل  
 المذكور قالوا في الاستدلال  
 على نذيرهم ثانياً بانه لو  
 صح التكليف بالفعل مع علم  
 الامر بانتفاء شرطه صح  
 التكليف به مع علم المأمور  
 بالتكليف بانتفاء شرطه لان  
 المانع من عدم صحة  
 التكليف بالفعل الذي علم  
 المأمور بانتفاء شرطه لا  
 يتصور غير عدم حصول  
 الفعل في الواقع وعدم  
 الحصول مشترك بين ما اذا  
 علم الامر بانتفاء الشرط  
 وبين ما اذا علم المأمور  
 بانتفاء الشرط فلا يصح  
 مانعاً اذ لو كان مانعاً في  
 صورة علم المأمور بامتناع  
 مانعاً في صورة علم الامر  
 وفي صورة علم الامر ليس  
 مانعاً عنكم فلا يكون  
 مانعاً في صورة علم المأمور  
 واللازم هو صحة  
 التكليف بالفعل مع علم  
 المأمور بانتفاء شرطه  
 باطل اتفاقاً اذ لا يصح  
 التكليف بالفعل مع علم  
 المأمور بانتفاء شرطه  
 بالفعل بالاتفاق قلنا في  
 جواب هذا الاستدلال باننا  
 لا نسلم ان المانع من  
 التكليف في صورة علم  
 المأمور بانتفاء الشرط ليس  
 الا ما ذكرتم من عدم  
 الحصول بل هي مانع آخر  
 وهو انتفاء فائدة  
 التكليف مع علم المأمور  
 بانتفاء الشرط وهو لا  
 يتلوا بخلاف ما اذا  
 جهل المأمور وعلم الامر  
 فانه يمكن الفعل  
 بوجود الشرط بالنظر  
 الى اعتقاده امکان  
 وجود الشرط فيصير  
 مطيعاً وعاصياً بالعزم  
 على الفعل

سلم على ربه زوي وهو  
 بكونه قبل موته  
 عشق فيها في يوم  
 فيسحق العذاب وهو  
 التواب والكرامة في يوم  
 البشر فيصنع فيسحق  
 في الابتلاء والمزمع  
 اي فائدة التكليف  
 قوله لا تشاء الفائدة

والترك وبالشرك والكرامة له فيحصل الابتلاء وبالحجة عدم التكليف في صورة علم  
 المسامحة بانتفاء الشرط كما انتفاء الفائدة اي فائدة التكليف **مسألة**  
 اسلامه صلى الله عليه وسلم وان لم يكن مكلفا به لكون العقل الكامل مستغبرا  
 في التكليف وكون أصل العقل كافيا في الصحة يدل على ان اسلامه صلى الله عليه وسلم  
 عنه اخرج البخاري في تاريخه عن عروة قال قال سلم على وهو ابن ثمان سنين  
 والحاكم من طريق ابن اسحاق انه سلم وهو ابن عشر سنين وعن ابن عباس  
 ومع النبي صلى الله عليه وسلم الراية الى على يوم بدر وهو ابن عشرين سنة  
 وقال صحيح على شرط الشيخين قال الذهبي هذا نص على انه سلم وله اقل من  
 عشر سنين بل نص على انه سلم وهو ابن سبع او ثمان سنين وقال شيخنا الفخام  
 فعلى هذا يكون عمره حين سلم خمس سنين لان اسلامه كان في اول البعث ومن  
 البعث الى بدر خمس عشرة فدخل فيه تجوزا بالقار الكسر الذي فوق العشرين حتى لو  
 قول عروة قالوا وصح النبي اسلامه وكان ماخوذا من اقراره على ذلك قد اخرج  
 الحاكم عن غصنف بن عمرو ان العباسي قال له في اول البعث لم يوافق محمدا على  
 دينه الا امر ربه خذ بيته وهذا الغلام على بن ابي طالب قال غصنف فرائهم يصليون  
 فوددت اني سلم حينئذ فاكون مبع الى الاسلام قال شيخنا المصنف يعني بن الامام  
 وقد يقال تصح عليه الصلوة والسلام ان اريد في احكام الآخرة فسلم وكلاهما  
 في تصحيحه في احكام الدنيا والآخرة حتى لا تترث اثاره الكفار ونحو ذلك ولم ينقل  
 انه صلى الله عليه وسلم صح في حق هذه الاحكام بل في العبادات فانه كان يصلي  
 معه على ما هو ثابت ونحو ذلك نعم لو نقل من قوله صلى الله عليه وسلم صحت

ان عليه السلام وهو  
 ابن سبع او ثمان او عشر  
 سنين على اختلاف الروايات  
 قالوا وصح النبي صلى الله عليه وسلم  
 فانه كان يصلي معه وقد  
 يقال ان تصح في احكام  
 الآخرة فقط كما في حديث  
 الشافعي في زفره في احكام  
 في تصحيحه في احكام الدنيا  
 والآخرة حتى لا تترث اثاره  
 الكفار ونحو ذلك ولم ينقل  
 انه سلم حينئذ في حق  
 هذه الاحكام وانما تصح في  
 العبادات فقط والتصحيح  
 في احكام الآخرة  
 والله على ما يشاء  
 ومن ثم يصح في احكام  
 الدنيا والآخرة  
 صلى الله عليه وسلم  
 حتى لا تترث اثاره  
 الكفار ونحو ذلك

٢١٢



اسلامه امكن ان يصرف اليه باعتبار الجهتين لكن لم ينقل ذلك وقد اورد هذا  
 السؤال على خلاف هذا الوجه وعلى ما ذكرنا هو الوجه انتهى قلت ولتقابل ان يقول  
 تصحيح اسلامه في حق الصلوة تصحيح ظاهر له دلالة في سائر الاحكام المتعلقة بالاسلام  
 ونيا واخرى ومن ثم حكم باسلام كافر صلى الى قبلتنا في جماعتنا حتى يخرج عن عالمنا  
 سائر الاحكام المتعلقة بالاسلام فلا يحتاج في تصحيحه في سائر الاحكام الاسلامية  
 لنقل تصحيحه في كل حكم منها فانتمى القول بانه يصح في احكام الآخرة لا الدنيا كما  
 ذهب اليه الشافعي وزيد بن ثابت قال صاحب الكشف وكلامنا في صبي عاقل نياظر  
 في وحدانية الله تعالى وصحة رسالة الرسول صلعم ويلزم انخصم على وجه لا  
 في معرفة سببه والتمسك كذا في التفسير شرح التحرير قال فخر الاسلام ابو  
 والقاسم ابو زيد وشمس الدين السخاوي وموافقهم بقوت اصل وجوب الايمان  
 عليه اى على الصبي لسببته حدوث العالم بما فيه من الآيات الدالة على الوهانية  
 تعالى لنفس وجوب الايمان لا لوجوب ثابت بالامر لتعلق صحة يكون المأمورين بالفهم بل  
 ما سببه او اذ لم يحل الوجوب عن حكمة وتضمن فائدة والامر بعد ذلك لا التزام  
 اوار الواجب في الذمة بسبب الوجوب وسبب وجوب الايمان حدوث العالم  
 لا وجوب الادعاء اى ثبوت وجوب اداء الايمان عليه لان وجوب الاوار  
 بالخطاب والصبي ليس باهل للخطاب لان ابلية الصبي للخطاب منوطة بما لا يعقل  
 واعتداله وهو لا يثبت الا بالبلوغ قال فخر الاسلام في اصوله لا تكليف ولا خطاب  
 على الصبي بغير العقل انتهى وهذا القول من فخر الاسلام منشأه قول استاذ  
 الاستاذ الذي فطنته عجا منه في صدر الباب الاول من المقالة الثانية

ولا صحة له لان الكلام في ذلك المقام في وجوب الاداء الذي فيه التكليف لا في  
الوجوب الذي قال فخر الاسلام بثبوته على الصبي العاقل ههنا فاذا اسلم  
الصبي عاقلًا وقع اسلامه فرضًا لان صحته لا تتوقف على وجوب الاداء  
بل على مشروعيته كصحة المسافر اي كما اذا صام المسافر في رمضان  
وقع الصوم منه فرضًا ثم هو في نفسه غير متزوج الى فرض ونفل بل لا يحتل<sup>لنفل</sup>  
اصلًا فلا يجب على الصبي العاقل تحجيد اداءه تجديداً اسلامه حال كونه بالغًا  
كما لا يجب على المسافر الصائم في السفر تجديده صومه في الحضر وبذلك تجبيل الزكاة  
بعد سبب الوجوب فصار اداء الايمان في حقه كتجبيل الزكاة من المكلف بعد  
وجوبها قبل وجوب ادائها عليه فان قيل جواز تجبيل الحكم بعد تحقق سبب وجوبه  
قبل وجوب ادائها يتوقف على السمع لان سقوط ما يجب اذا وجب لفعل قبل  
الوجوب على خلاف القياس قلنا نعم قد وجد وهو اسلام علي كما عرفت فما  
يصح عذرا في سقوط وجوب الاداء لان وجوب الاداء مما يحتل السقوط بعد<sup>لصبي</sup>  
بعد الزوم والاغماية بخلاف نفس الوجوب فان نفس الوجوب لا يحتل السقوط  
بحال والصبي لا ينافيه فيبقى نفس الوجوب ولهذا لو سلمت امرية الصبي وهو  
باباه بعد ما عرضة القاضي عليه لفرق بينهما كما ذكر التفاتراني في التلويح ونقاه  
اي اصل وجوب الايمان عن الصبي العاقل شمس الاثمة السرخسي كما نظر عليه  
ابن امير الحاج في التقرير وصاحب الكشف وغيرهما فقال لا وجوب على الصبي  
ما لم يبلغ وان عقله لم يحكمه اي حكم اصل الوجوب وهو اي حكم  
اصل الوجوب وجوب الاداء ولا يثبت وجوب الشيء بدون حكمه وان كان



سبب الوجوب ومحملة قائما لكن لو ادعى الايمان بالاقرار مع التصديق وقع  
الايمان المودى فرضا لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم فقط و  
الا فاسبب والمحل قائم فاذا وجد الحكم الذي هو الاداء وجد الوجوب <sup>بمقتضى</sup>  
الاداء كما قدمناه من صوم المسافر وكادار صلوة الجمعة في حق من لا يجب عليه  
فانه يصير به موديا للفرض وان لم يكن وجوبها ثابتا في حقه قبل الاداء وذكر  
ابن امير الحاج في التقرير فيه اى فيما ذهب اليه شمس الائمة المسرخى نظره كما  
لا نسلم ان حكمه اى حكم اصل الوجوب ذلك اى وجوب الاداء بل  
ذلك اى وجوب الاداء حكم الخطاب المتعلق بالمكلف الا ترى الى  
ان النائم والمنعمى عليه يجب عليهما القضاء فلا بد من الوجوب مع انه لا وجوب  
للاداء عليهما البتة فلو كان وجوب الاداء من احكام اصل الوجوب لم يتحقق الوجوب  
ههنا بدون وجوب الاداء واذا لم يكن وجوب الاداء حكم اصل الوجوب كيف  
يزم من انتفاء وجوب الاداء انتفاء اصل الوجوب وانما حكمه  
حكم اصل الوجوب صحة الاداء عن الموجب يعنى اذا اداء يقع مستقلا  
للموجب وما نفا عن توجيه الخطاب اليه وصحة الاداء مستتقة في الصبي العاقل <sup>فينبش</sup>  
اصل الوجوب لوجود المقتضى وعدم المانع ولهذا قال ابن الهام في التحرير والاول  
يعنى قول فخر الاسلام اوجه **مسألة** العقل شرط التكليف اذ به  
اى بسبب العقل الفهم اى فهم الخطاب وهو شرط التكليف فالقول <sup>بأن</sup>  
الفهم استلزم اشتراط العقل الذى به الالبية للتكليف ولما اطلق الحكماء وغيرهم  
لفظ العقل على معان كثيرة احتج الى تفسيره بما هو المراد منه ههنا فالقول ان <sup>المنفعة</sup>

كغير الاسلام وصدور الشريعة واهل الهام ومن قبلهم وبعدهم قالوا ان العقل  
 نور في بدن الاوصى يصي به طريق يتدبر به من حيث ينتهي اليه درك الحواس  
 فيبتدى المطلوب للقلب فيدركه القلب بتامله بتوفيق الله تعالى عز وجل  
 ومعنى ذلك انها قوة للنفس بها ينتقل من الضروريات الى النظريات فتعلم  
 نور اي قوة شبيهة بالنور في انه بها يحصل الادراك ليعنى اي يصير ذا قوة  
 اي بذلك النور طريق سببه ربه اي بذلك الطريق والمراد به الاكثار وترتيب  
 المسايدي الموصلة الى المطالب ومعنى انتهاء تها صيرورتها بحيث يبتدى القلب  
 اليها ويتكمن من ترتيبها وسلوكها توصلها الى المطلوب وقوامه من حيث ينتهي اليه  
 متعلق يبتدى والضمير في اليه عائد الى حيث اي من محل ينتهي اليه ادراك  
 الحواس فيبتدى اي ليظهر المطلوب للقلب اي الروح المسمى بالقوة العاقلة  
 والنفس الناطقة فيدركه القلب بتامله اي التفاته اليه والتوجه نحوه بتوفيق  
 الله تعالى والهامة لا يتاثير النفس وتوليد با فان الافكار معداة للنفس و  
 فيضان المطلوب انما هو بالهام الله سبحانه وتعالى كذا في التلويح ذلك  
 اي العقل متفاوت في افراد الناس بحسب الفطرة بالاجماع وشهادة  
 من الآثار ولا يناط التكليف بكل قدر من العقل بل رحمة الله <sup>فتقنت</sup>  
 ان يناط بقدر معتد به فاشيط التكليف بالبلوغ اي بلوغ الاوصى حال  
 كونه عاقلا غير مجنون لان البلوغ مع العقل مرتبة كمال العقل فلها اعتداد  
 ويعرف كونه عاقلا بالصا ورعته من الاقوال والافعال فان كانت على <sup>حده</sup>  
 كان معتدل العقل وان كانت متفاوتة كان قاصر العقل فالتكليف <sup>داخر</sup> عليه



اى على البلوغ عاقلًا وجوًا واما قال البيهقي في السنن الصغرى نحو  
 في المعرفة الاحكام انما تعلقت بالبلوغ بعد الطهارة وقبلها  
 اى قبل الهجرة الى عام الخندق كانت تتعلق بالتصير انتهى وكان  
 عام الخندق بعد الهجرة سنة رابعة او خامسة على اختلاف الرواية قيل في  
 قول البيهقي نظر لانه قد ثبت في الصحيح ان جابر ابن عمر رضى الله عنهما  
 عرضا على رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احد وها دون خمس عشرة سنة فلم يقبلها وعرض  
 عليه صلى الله عليه وسلم يوم الخندق وبها ابن خمس عشرة سنة فقبلها ولم يرد بها وبها  
 دليل صريح على ان الجهاد لم يكن فرضا عليها يوم احد فثبت انما الاحكام  
 قبل عام الخندق بالبلوغ وقول البيهقي تأييد لانما الاحكام بالبلوغ كذا  
 في بعض المشرح وقال ركبت الاله ابا دى بدر بيان واقع انتهى واذا ثبت  
 انما طهرا بالبلوغ فلا يجب ادعاء شئ على الصبي ولو عاقلًا هذا هو المختار  
 في الاسلام في اصوله والفاضل الامام ابو زبير في التقويم وهو الصحيح لا لا يجازي  
 على الصبي مخالف لظاهر النص كما سيأتي وظاهر الرواية ايضا كذا في الكشف  
 خلافا لابى منصور الماتريزى وكثير من مشايخ العراق من الحنفية والمعتزلة  
 في وجوب الايمان اى وجوب ادراك الايمان فانهم ذهبوا الى عقاب  
 اى عقاب الصبي العاقل بتركه اى ترك الايمان لمساواة الصبي للعاقل  
 البالغ في كمال العقل وانما عذر في اعمال الجوارح لضعف البنية بخلاف  
 عمل القلب غير ان عند هؤلاء المشايخ كمال العقل معرف للوجوب كالمخاطب  
 واموجب جهالة تعالى بخلاف المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما

خلافا لابى منصور  
 الماتريزى وكثير من  
 مشايخ العراق من  
 الحنفية والمعتزلة

ان العبد يوجب له فعاله كذا في التقرير وفي الكشف قالوا انما وجبت معرفة الله  
 تعالى على العاقل البالغ باعتبار ان عقله كامل بحيث يحتمل الاستدلال  
 فاذا بلغ عقل الصبي هذا المبلغ كان هو البالغ سواء في وجوب الايمان  
 وانما التفاوت بينهما في ضعف البنية وقوتها فيلزم التفاوت في عمل الاركان  
 لا في عمل القلب انتهى وايضا فيه قلت وهذا القول موافق لقول الفرق  
 الاول يعني المتعزلة من حيث الظاهر سوى انهم يجعلون نفس العقل موجبا  
 وهو لا يتحولون الموجب هو الله تعالى والعقل معرف كما سخطاب انتهى وذكر  
 الامام نور الدين في الكفاية ان وجوب الايمان بالعقل مروي عن ابي جعفر  
 رحمه الله وذكر الساجد الشهيد في المنتقى عن ابي يوسف عن ابي جعفر انه قال  
 لا عذر لاحد في الجهل بخالق لما يرى من خلق السموات والارض وخلق  
 نفسه وسائر خلق ربه اما في الشرائع فمذخور حتى تقوم به الحجة وخلافنا  
 للقاضي ابي زيد الدبوسي حيث قال القاضي ابو زيد في التوقيف بوجوب  
 جميع حقوق الله تعالى من الايمان وغيره عليه اى على الصبي العاقل  
 الا ان الاداء سقط بعذر الصبي لقصور البدن والدليل لنا او كما قوله  
 صلى الله عليه واله وسلم رفع القلم عن ثلاثة عن الناسم حتى  
 يستيقظ عن ثوم وعن الصبي حتى يحتمل اى يبلغ وعن المجنون  
 حتى يعقل رواء ابو داود والنسائي والحاكم وصححه او معناه كما قال  
 النووي امتناع التكليف لانه رفع بعد وضعه انتهى وصح ان يكون دفع  
 بالنسبة الى المميز بعد الوضع والله تعالى اعلم وجيب عنه بحمل الحديث



على الشرائع وروى الايمان كما قال العراقيون وللقاضي ابى زيد ان  
النائم اصل الوجوب ثابت عليه وان سقط عنه الاداء بعد النوم فلو  
رفع القلم على نفي اصل الوجوب لدل في النائم ايضا وهو خلاف  
الاجماع ولما كان يروى ان الصبي العاقل اذا لم يجب عليه الايمان ينبغي ان  
لا يعرض عليه السلام ولا يضرب على الصلوة بعد اسلام زوجته مع انه يعرض  
الاسلام ولا يضرب على الصلوة اجاب عنه لقوله وعرض الاسلام  
عليه اى على الصبي بعد اسلام زوجته لصحته اى لصحة الاسلام  
من الصبي لا لوجوبه اى لا لوجوب الاسلام على الصبي وضربه اى  
ضرب الصبي بعشر على الصلوة بسبب تركها لقوله صلى الله عليه وسلم  
مروا الصبي بالصلوة اذا بلغ سبع سنين واذا بلغ عشر سنين فاضروه  
عليها قال الرزى حسن صحيح وصححه ابن خزيمة والحاكم على شرط مسلم قاضيا  
ليخلق باخلاق المسلمين وللاعتياد اى ليعتاد الصلوة في المستقبل  
فهو نفع من المنافع كالبهيمة اى كضربها على بعض الافعال فغنه صلى الله عليه  
واله وسلم تضرب الدابة على النفار ولا تضرب على العثار رواه ابن عدى  
في الكامل الا انه ذكر انه من منكر عباد بن كثير كذا في التمهيد شرح التحرير  
تقليفا اى لا للتكليف وكونه مكثرا بالصلوة والدليل لنا ثانيا عدم  
القصاص كحاج المراهقة اى التى قاربت البلوغ ولم تبلغ هذا في  
فى اللغة واما عند الفقهاء فهى التى بلغت اى مدة البلوغ وهى سبع سنين  
ولم تبلغ اذا كانت بين ابوين مسلمين تحت وج مسلم لعماد وصفه ا

قوله اصل  
الوجوب اى  
وجوب الاداء  
بل يحتمل ان يكون  
الاداء سقط  
بعد الصبي ١٢  
منه

٢٩٢

قوله  
على  
الاتفاق  
والصوم  
مستلزم  
لما كان  
مستلزم

الايمان يعنى لعدم بيان المراسقة صفته الايمان اذا عقلت واستوصفت بالايمان  
فلم تقدر على وصفه ذكره في الجامع الكبير فلو كان الصبي العاقل مكلفاً بالايمان  
لبانت من وجهها بخلاف البالغة فابها اذا استوصفت بالايمان فلم تقدر  
على وصفه ينسخ نكاحها اقول وفيه اشئ هذا الدليل انه اى عدم النسخ  
نكاح المراسقة بعدم وصفه لا يبطل مذهب القاضى الى زبد لانه لا يدل  
على نفى اصل الوجوب اى وجوب الايمان عن المراسقة العاقله فيحمل  
ان يثبت اصل وجوب الايمان عليها وليسقط ادوار الايمان عنها بعد الصبي  
فعدم النسخ نكاح المراسقة مع عدم وصف الايمان لعدم وجوب ادوار  
الايمان عليها لا لعدم اصل الوجوب عليها واجبة لنا على القاضى الى زبد  
خاصة انه لو كان جميع حقوق الله واجبا عليه اى على الصبي العاقل  
ثم سقط الوجوب بعد ثبوته لعدم الصبي دفعا للمخرج اذا لا يتوجه  
عليه الخطاب بالاداء في حال الصبي والقضاء مستلزم للمخرج البين <sup>لما كان</sup>  
الصبي الا ترى جميع حقوق الله كالصلوة والصوم وغيرهما من العبادات  
موديا للواجب كالمسافر اذا صام رمضان في السفر واللازم  
وهو كون الصبي الا ترى به موديا للواجب باطل اتفاقا اذا الكل متفقون  
على ان العبادات التى ياتى بها الصبي العاقل نافذة وحيث لم يقع المودى  
عن الواجب بالاتفاق دل على انتفاء الوجوب اصلا ولما كان بهن منظمة  
سوال وهو انه لا ملازمة بين اطراف الشرطية اعنى بين قوله لو كان واجبا  
عليه ثم سقط الوجوب دفعا للمخرج وبين قوله لكان انا ترى موديا للواجب



اذ يجوز ان يكون اسقاط العبادات عن الصبي من قبيل اسقاط الركعتين في الركعة  
 عن المسافر وطاير ان المسافر اذا اتى بالركعتين الاخيرين في الرابعة لا يكون  
 موديا للواجب اجاب عنه بقوله وليس سقوط وجوب حقوق الله عن الصبي  
 وخصته اسقاط سقوط وجوب الركعتين في الرابعة عن المسافر لعدم  
 الاثم للصبي في ثبوت حقوق الله تعالى بالالتفاق وفي رخصته الاستفا  
 يكون الاثم في الاثنيان عندنا كما اذا صلى المسافر اربعاً ياثم قد بدله فانه  
 وقيق وقيل اشارة الى ان عدم الاثم لا يدل على كونه رخصة اسقاط اذ لا يلزم  
 تاثير في كل ما هو رخصة اسقاط كما للمسافر اذا ادعى اربعاً فانه لا ياثم با داء  
 الركعتين الاخيرين بل يكون مسيئاً بالجمع بين النفل والفرض في تحريمه  
 وكذا صاحب الحنف اذا دخل المسار داخل الخف وغسل الرجلين لا يكون  
 اثم لعدم اداء الواجب لازم كل رخصة الاستفا وهو عين المتنازع فيه  
**مسألة** الاهلية ابلية الانسان للشئ صلاحية لصدور ذلك  
 الشئ وطلبه منه وهي في لسان الشرع عبارة عن صلاحية للحكم وهي ضربان  
 ابلية الوجوب وابلية الاداء فابلية الوجوب عبارة عن صلاحية لوجوب الحقوق  
 المشروعة له وعليه وابلية الاداء عبارة عن صلاحية لصدور الفعل منه على وجه  
 يعتد به شرعاً ثم ابلية الاداء نوعان كاملة بكمال العقل والبدن وهو يكون  
 عند كونه عاقلاً بالغاً قليلاً من الاداء عليه عند هذه الابلية وقاصرة لقصور  
 العقل والبدن كليهما كالصبي الغير العاقل او واحد هما اى احد من العقل  
 والبدن كالصبي العاقل فان بدنه قاصر والمعتوه البالغ وهو البالغ الذي

لا يتميز بين النفع والضرر ويختلط في كلامه فبعض كلامه يشبه كلام العقلاء وبعضه  
 يشبه كلام المجانين فعقله قاصر وان كان بدنه كاملاً بالبلوغ والثابت معها  
 اى مع الالهية القاصرة صحة الاداء بحيث لو ادى الفعل صح او اضره لا وجوب  
 الاداء والتفصيل في العبدى ان ما يكون لا مع الالهية القاصرة ستة لا  
 اما حق الله وهو اى حق الله ثلاثة حسن محض اى لا يتحمل حسنة القبح  
 بان سقط حسنة ولا يصير قبيحاً غير مشروع بوجه وقيح محض اى لا يتحمل قبحه  
 احسن بان يسقط قبحه ولا يصير حسناً مشروعاً بوجه وبين بين اى مترد وبين  
 احسن والقبح بانه قد يحسن وقد يقبح واما حق العبد وهو ايضا ثلاثة نافع  
 محض بحيث لا يكون فيه شائبة من الضرر وضار محض بحيث لا يكون فيه  
 شائبة من النفع ودائر بينهما اى بين النفع والضرر بحيث يكون نافعاً  
 بوجه وضاراً بوجه آخر والاوّل اى ما هو حق الله تعالى وحسن محض لا يتحمل حسنة  
 والقبح كالايمان لا يسقط حسنة اى حسن الايمان وفيه اى الايمان  
 تقع محض للعبد لا فائدة الايمان من اطار سعادة الدارين من دار الدنيا  
 والدار الآخرة اما سعادته دار الدنيا فلان العبد يصير بالايمان معصوماً للدم  
 ومحمولاً عن الجزية ومعتزلاً بين المسلمين واما سعادته الدار الآخرة فانه  
 يرتب عليه الثواب والخلاص عن عذاب الله تعالى واذا كان في الايمان  
 نفع محض فيصح الايمان منه اى من الصبي لكون الايمان نفعاً محضاً  
 لا يشوبه ضرر واليه الصبي للثواب وكيف لا يصح الايمان من الصبي والفرض ان الايمان  
 وجب من الصبي حقيقة فكذلك علم وتخلّف الوجود الحكيم عن الوجود الحقيقي انما يكون



للحجر عنه بالشرع والتجسّد أي المنع للصبي من الايمان وعدم اعتباره ايمانه من  
 الشرع لم يوجد بحسن الايمان حسنا لا يمتثل ان يكون قبيحا بحال ولو كان  
 محجورا عنه لكان قبيحا من ذلك الوجه ولكونه نفعا محصنا لا يشوبه ضرر ولا  
 لا يليق بهذا المنع بالشرع فان الشارع حكيم والحكيم لا يليق به ان يحجر عما هو  
 مناط سعادة الدارين ولما كان يرد ههنا سوال وهو ان الايمان كيف  
 يكون فيه نفع محض منع قد يكون فيه ضرر في احكام الدنيا كحرمان الميراث عن  
 مورثة الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المجوسية ولا شك في انها ضرر ان  
 حصل له بسبب الايمان فانه لو لم يؤمن لما حرم من الميراث ولا انفسح نكاح زوجته  
 ايجاب عنه لقبوله وضرر حرمان الميراث للصبي المومن من مورثة الكافر

٢٩٥

وفسقة النكاح بين الصبي المومن وزوجته المجوسية لكفر القريب  
 أي قريب الصبي وهو مورثه وبذا في حرمان الميراث وكفر الزوجة أي قربة الصبي  
 وبذا في فسخ النكاح لا يستتبعان للصبي فهما مضافان اليها لا اليه لان الاسلام شرع  
 عاصما للمحقق لا قاطعا لها فحصل منه منع كون الضرر في الايمان باننا لا نسلم  
 ان هذين الضررين لذين لهما للصبي بعد الايمان بسبب الايمان بل لبقا قربة  
 و زوجته كافرين فانهما لو لم يبقيا على الكفر بل اسلما معه لم يحرم للصبي من  
 الميراث ولم يفسخ النكاح ولو سلم لزوم ذلك للايمان بان كل واحد من الضررين  
 حرمان الميراث و فرقة النكاح بسبب ايمان الصبي فحكم الشيء الموجب شيئا  
 ذلك الشيء صحتها وحكم وضع الشيء لذلك الحكم لا حكم يلزم الشيء من حيث  
 انه من ثمراته تبعاً لا قصداً ووضع الايمان ليس لحرمان الميراث والفرقة

بين الزوجة وبينه وان لمزم حرمان الميراث والفرقة عند الايمان بائنا  
 ثرائه ولو ازمه التالبة لوجوده بل ومنعه لسعادة الدارين فهو اى  
 ضرر حرمان الميراث وفرقة النكاح لسبب الايمان بالتبع اى تبعاً  
 لوجوده لا قصد اليه ليعنى لمزومه من ضرورة الحكم بصحة الايمان لانهما من  
 لوازمه لا ان يكون الحكم بصحة الايمان لاجله قصد اليه وكم من شىء  
 ثبت تبعاً لا قصداً ولا يعد الضرر التبعي فيكون فى الايمان نفع  
 محض مع ان الاسلام موجب لارث الصبي من مورثة المسلم فلم يكن لانه  
 محصوراً فى حرمان الميراث ويعود ملك النكاح اذا كانت زوجته اسلمت  
 قبله فيتعارض النفع والضرر ويتساوون فيبقى الاسلام فى نفعاً  
 محضاً وصار هذا لقبول هبة القريب من الصبي يصح مع ترتيب  
 العتق اى عتق القريب على قبول اليه ليعنى اذا كان قريب الصبي فهو حرم  
 محرم من الصبي عند الشخص فوجب هذا الشخص ذلك القريب للصبي  
 فقبل الصبي يصح قبول الصبي تلك الهبة وليصير ذلك القريب معتقاً  
 على الصبي وعتق القريب على الصبي ضرر محض للصبي لزم الله وقبولها  
 لوجوده لا لان الحكم الاصل للهبة انما هو الملك بلا عوض لا العتق المرتب  
 عليها فالعتق لمزم من خارج وهو ملكية القريب بالتبع والثانى  
 اى ما هو حق الله تعالى وقبح لا يحتل قبحه احسن كالكفر فانه قبح من  
 كل شخص فى كل حال والمراد من كونه حق الله تعالى ان حرمة حقه كحرمة الزنا و  
 حرمة شرب الخمر والقياس ان لا يصح الكفر من الصبي لانه ضار

قوله فهو بالتبع لان  
 وضع الايمان بسعادته  
 ويتحقق به المخالفة  
 مع ارباب الشقاوة  
 فيترتب عليها حكمها  
 تبعاً لوجوده  
 منه رحمه الله تعالى  
 ٢٩٤



محض لا يشوبه منفعة وذلك لا يصح من الصبي كاعتناق عبده وطلاق  
 امر رتبه وبنه ماله والدليل عليه انه لو ارتد في البصه وبلغ كذا لكان يقتل  
 ولو صححت رتبه لوجب قتله بعد البلوغ وعليه اى على عدم صحة  
 الكفر من الصبي الشافعى وابو يوسف آخر او في المبسوط وهو رقا  
 عن ابي حنيفة لكن يصح الكفر من الصبي العاقل فى احكام الدنيا والآخرة  
 استحسانا عنه نا اى عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وفى احكام  
 الآخرة يصح الكفر من الصبي العاقل اتفاقا بين ابي حنيفة ومحمد وبين  
 ابي يوسف والشافعى على ما يشير اليه عبارة شمس الائمة السرخسى فى اصول  
 الفقه والكان الطلاق لفظ المبسوط والاسرار يدل على عدم الصحة عند ابي  
 والشافعى فى احكام الآخرة ايضا والاول هو الصحيح لان دخول الجنة مع  
 الشرك حقيقته والعفو عن الكفر من غير قوة خلاف العقل والنص كذا فى  
 كشف البرزوى وذكر فى اصول فخر الاسلام وشروحه والتفقيح متن التلويح  
 وشروح التلويح والتقرير شرح التحرير فى وجه صحة الكفر من الصبي العاقل  
 فى احكام الآخرة اتفاقا ما حاصله وان لم يصح الكفر من الصبي العاقل بل  
 عفى عنه وجعل مؤمنا لصار ابهلا بالله تعالى علم به لان الكفر جهل بالله تعالى  
 وصفاته واحكامه على ما يسي عليه والجهل لا يجعل علما فى حق العباد فكيف فى  
 حق رب الارباب فيصح الكفر منه فى حق احكام الآخرة لان العفو عن الكفر  
 ودخول الجنة مع الكفر ممن يعتبر ادارة بعقله وصحة دركه عالم بربوبه شرع  
 ولا حكم به عقل وجه الاستحسان ان الكفر محظور مطلقا لا يتجمل المشبهة

قوله اتفاقا فان  
 الكل متفقون  
 على ان العباد  
 لا يباين بها  
 الصبي العاقل  
 فافهم  
 رحمه الله  
 تعالى

بحال ويشخص فيستوي فيه البالغ والصبي فلا يسقط بعد رغبته  
 فان عذر صبي عاقل مناظر في التوحيد وصحة الرسالة ملزم للمخضرم على وجه  
 لا يبقى في معرفة شبهة لا يسمع وهذا الوجه ذكره ابن امير الحاج في التقرير  
 صاحب الكشف البردوي وجه الاستحسان ان الصبي في حق الردة بمنزلة  
 البالغ انما يحكم ببروته لتحقيقها منه وكونها محظورة لا لكونها مشروعة لانها  
 لا تجتمعا فيكون مشروعة بحال انما تحقق من الصبي العاقل كالايمان ويثبت الخطر في حقه لانها  
 لا يجتمعا ان لا تكون محظورة في وقت من الاوقات ولا في حق شخص من الاشخاص  
 واذا كان كذلك وجب الحكم بصحتها منه ولم يمتنع ثبوتها بعد الوجود حقيقة  
 للمعجز شرعا فان البالغ مجبور عن الردة كالصبي ولم يسقط حكمها بعذر الصبي  
 لانه لا يسقط بعد البلوغ بعذر من الا عذار فكذا بعذر الصبي قال الشيخ  
 ابو الفضل الكرماني انما حكمنا ببروته من ضرورة الحكم باسلامه لان الاسلام  
 مما يوجب من العبد من اختياره منه وذلك متصور الترك منه وترك الاسلام  
 بعد وجوده هو الردة فتبين من الصبي امره قوله اي امره الصبي <sup>المسلم</sup>  
 وحيد من الصبي الميراث من مورثة المسلم بالردة تبعا للحكم بصحتها  
 لان هذه الاحكام من توابعها لا قصد للضرر في حقه اذ هو غير جائر فلم يصح  
 العفو عن مثل هذا الامر العظيم الذي لا يجتمعا العفو لوجه لو اسطة لزوم هذه  
 الاحكام كما اذا ثبت الارتداد تبعا لا بوجه بان ارتدادا وحقابه بدار الحرب  
 ولزمه هذه الاحكام حيث لا يمتنع ثبوتها بواسطة لزومها كذا في كشف البرد  
 والتقرير شرح التحرير ولما كان يرد على ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى



في سنة ردة الصبي فانها حكم بصحة ارتداد الصبي في حق حرمان الميراث  
 ورفعه عن الفرقة لم لم يحكم بصحة الارتداد في وجوب قتل الصبي اجماعا  
 وانما لم يقتل الصبي بالارتداد وان صح ارتداده عند ما بل قيد  
 وحسب لانه اى القتل للمرتد ليس بجرح الا قد ادبيل قتل المرتد بالحجارة  
 لاهل الاسلام لهذا لا يثبت القتل في حق النصارى وكذا في حق اصحاب الاعداء  
 كالزمنى والعميان في رواية وهو اى الصبي ليس من اهلها  
 اى اهل الحارة لصحة البنية فلا يجب عليه جزاء بل كما لا يجب على المرأة  
 لانها ليست من اهلها ولان ما وجب جزاء وعقوبة في الدنيا يثبت على  
 الابلية الكاملة لا على النقص والايام عليه جواز حربه عند هجرته الا  
 مع انه نوع جزاء ولا جواز استرقاقه مع ان الاسترقاق عقوبة وجزاء  
 على الكفر على ما عرف لان الضرب عند اساقط الاوب تاييب للمريضة في المستقبل  
 بمنزلة ضرب الدواب في جزاء على انهم لا ينبتون كذا في استرقاقه ليس بطريق  
 الجزاء ولكن باعتبار ان ما هو مباح غير معصوم من ضمان كالتبيد وذرار  
 اهل الجوار بانه الصفة ولا يقال زوال العصمة التي هي كراته يكون بطريق  
 الجزاء فينبغي ان لا تزول عن الصبي لانا نقول زوالها بمنزلة زوال العصمة  
 بالمرض والحيوة بالموت والغنا بالفقر واحد لا يقول ان ذلك جزاء بطريق  
 العقوبة اليه شمس الائمة رحمة الله وكان ينبغي ان يقتل اذا بلغ مرتد الكافر  
 جواب القياس لوجود الارتداد بعد الاسلام وزوال العذر وهو الصبا وتحقيق  
 معنى الجارية بعد البلوغ ولكن في الاستحسان لا يقتل الصبي المرتد بعد

البلوغ ويجبر على الاسلام لان في صحة اسلامه اى اسلام الصبي  
 حال الصبي خلافا بين العلماء ومن قال بصحة اسلامه فكفره و  
 عنده ومن قال بعدم صحة اسلامه فكفره ليس برودة عنده فاوهرت  
 هذا الخلاف الشبهة في ارتداده فهذه الشبهة صارت شبهة في قتله فتكون  
 مستقطبة له اذا السجد وتذمر بالشبهات الا انه لو قتل انسان قبل البلوغ  
 او بعده لا يلزم شيئا لان من ضرورة صحة ردة اهدار دمه وليس من  
 ضرورتها استحقاق قتله كالمردة اذا ارتدت لا تقتل ولو قتلها انسان  
 لا يلزمه شيء كذا في المبسوط والثالث اى ما هو حق للمسلم تعالى متردد  
 بين احسن والفتح كالصلاة واخواتها من العبادات البدنية  
 كالصوم والحج فانها اى الصلاة واخواتها مشروعة وحسنة في  
 وقت كالأوقات المعينة لها دون وقت كوقت طلوع الشمس و  
 استوائها وغروبها في حق الصلاة ويوم العيد وايام التشريق في حق  
 الصوم وحكم هذه انها فصح مباشرة اى مباشرة الصبي بها للثواب  
 اى لمصلحة ثوابها في الآخرة والاعتقاد اى اعتقاد اداها بعد البلوغ  
 بحيث لا يشق عليه في الدنيا بلا عهدة اى بلا لزوم عليه فلا يلزم  
 على الصبي بالشروع المضى فيها كما يلزم على البالغ فانه يلزمه المضى فيها  
 واتمامها حتى لو افسد باعص ولا يلزم على الصبي بالافساد بعد الشروع  
 قضاء بها كما يلزم على البالغ فانه يلزمه القضاء بالافساد لان هذه العبادات  
 قد شرعت في حق البالغ في الجملة كذلك اى كما شرعت في حق الصبي

١٣٠

تعليل كونها مشروعة  
 مما لا يشك في  
 بين احسن والفتح  
 من  
 تعالى



مسمى وجوب قضاء فان البالغ اذا شرع في هذه العبادات على ثلثين  
 انها عليه ثم نسين انها ليست عليه يصح منه الاتمام مع فوات صدقة اللزوم  
 حتى اذا افسد بالواجب عليه القضاء فكذا الصبي في هذا المعنى وكذلك  
 لا يلزم على الصبي جزاء محظور لحرمانه اى احرام الصبي اذا ارتكب  
 محظورا حرامه كما يلزم على البالغ اذا احرم للمحج واتى لما هو محظور وممنوع  
 موجب للنجاسة جزاء هذه النجاسة لان في الزامه ايجاب ضرر وذلك يستثنى على  
 الابطية الكاملة بخلاف ما كانه ما ليما من العبادات كالزكاة فانه  
 لا يصح منه اى من الصبي اداؤه لان فيه اى في اداؤه ضرر مرسا  
 بالصبي في العاجل باعتبار نقصان ماله فيستثنى ذلك على الابطية الكاملة لا على  
 على القاصرة والرابع اى ما هو حق للعبه وهو نفع محض كقبول الهبة  
 والصدقة فان النفع فيه ظاهر ولو قبل يدخل المال في ملكه ولو لم يقبل لم يخل  
 والضرر فيه منتف قد صح مباشرة اى مباشرة القسم الرابع منه اى  
 من الصبي لان تصحيحه ممكن على جواز الابطية القاصرة الابطية القاصرة كافية لاداءه نفع  
 محض بلا اذن وليه اى ولي الصبي لانه اى القسم الرابع نفع محض  
 والاول انما جعل وليا لان لا يتضرر بالعرفات فتخص الحاجة الى الاذن فيما  
 يتحمل المضرة واما ما بنوا نفع محض فلا يحتاج فيه اليه كما ان قبول بدل السخلع  
 من العبد المحرر بان خالف امره على مال وقبضه منها بغير اذن مولاه يصح  
 لان حجرة عافية ضررا ولو سم ضرره وبذا النفع محض في حقه فلا يتوقف على  
 اذنه ولا يظهر الجبر فيه ولذلك اى لصحة مباشرة ما فيه نفع محض من الصبي

بغير اذن الولي تجب اجرة الصبي المحجور ما اى الممنوع عن التصرف غير  
 المأذون من الولي اذا اجر الصبي المحجور نفسه وعمل مع بطلان العقد  
 اى عقد الاجارة يعنى لا يجوز للصبي المحجور ان يواجر نفسه لان الاجارة عقد معاوضة  
 مترددين الضرر والنفع كالبيع فلا يملك الصبي المحجور عليه وانما ذلك الى الولي  
 ولهذا يستحق تسليم النفس بهذا العقد لما فيه من معنى الضرر فاذا عمل الصبي  
 وفرغ من العمل ففى القياس لا اجر له لان العقد لم يصح ودوجب الاجرة  
 باعتباره فاذا فسد لم يجب الاجر وفى الاستحسان وجب الاجر له لان هذا العقد  
 يتحقق منفعة بعد اقامة العمل فانما لو اعتبرنا العقد استوجب الاجر ولو لم  
 لم يجب له الاجر والصبي لا يكون محجورا عما يمتنع منفعة كقبول الهبة والصدقة  
 لان الحجر له دفع الضرر فقبول الضرر فيه بوجه لا حجر كذا فى كشف البردوس وفى التمهيد  
 والتقرير ذكر فى وجه الاستحسان لانه اى بطلان عقده بغير اذن وليه  
 نحققه اى الصبي وهو ان يلحقه ضرر لانه عقد معاوضة مترددين الضرر  
 النفع فلا يملك بدون اذن الولي فاذا عمل تلقى الاجر نفعا محضاً وهو غير محجور  
 فيه وتجب اجرة الصبي المحجور بلا اشتراط سلامه اذا كان الصبي المحجور من العمل  
 حراً حتى لو ملك فى العمل له الاجر بقدر اقام من العمل لان الحجر لا يملك بالصلحان انما  
 العبد المحجور اذا اجر نفسه بغير اذن مولاه فتجب له اى له العبد  
 الاجرة بشرط السلامة اى سلامة العبد من العمل فلو هلك العبد  
 فى العمل فالقيمة اى فتجب على المستاجر قيمة العبد يعنى ضمن المستاجر قيمة  
 العبد من يوم الغصب لانه غاصب له حين استعمله بغير اذن مولاه فيملكه بان



من حيث وجب عليه الضمان لا الجواز لا يجب على المستاجر الاجر لان الضمان  
 والاجر لا يجمعان وانما اوجبنا الاجر لتفيع المولى ووجوب الضمان النفع له  
 من لزوم الاجر بخلاف الصبي المحرق انه وان هلك في العمل فله الاجر بقدر ما اقام  
 من العمل لان المحر لا يملك بالضمان فلم يكن بد من ايجاب الاجر وكذلك اذا  
 قاتل الصبي بغير اذن وليه لاشئ له في القياس لانه ليس من اهل القتال وانما يصير  
 اهلاكه عند اذن وليه فيكون حاله كحال المحر في المستامن ان قاتل باذن الامام  
 استحق الرضخ والافلاو في الاستحسان استحق الرضخ بالدار المهيمة والضمان  
 واستحق المعجنتين اى ما دون السهم من العنيفة لانه غير مجبور عن النافع المحض واستحق  
 الرضخ بعد الفراغ من القتال بهذه الصفة فيكون هو كالمأذون فيه من حيث  
 المولى مع عدم رجوعه شهود القتل اى حضور الصبي للقتال بدون الاذن  
 اى اذن وليه بالاجماع وذكر في الاسلام في اصوله اقره صاحب الكشف  
 ما حاصله انه يحتمل ان يكون هذا اى استحقاق الرضخ استحساناً قول محمد لان عند  
 امان الصبي المجبور صحيح وذلك لا يصح الا من له ولاية القتال واذا كان له ولاية  
 القتال كان مستحقاً للرضخ عند الفراغ من القتال الدليل عليه ان محمد ارحمه الله  
 لم يذكر هذه المسئلة الا في السير الكبير واكثر تفريعاته مبنية على اصله كتفريعات  
 الزيارات فاما عند ايجنبه وابى يوسف فلا يستحق شيئاً لان امان الصبي المجبور  
 ليس صحيحاً عندنا فلم تكن له ولاية القتال ولهذا لا يحل له شهيد القتال  
 بدون الناذن بالاجماع فلا يستحق شيئاً بالقتال كالمحرر اذا قاتل والاصح  
 ان يذاهب الكل لما ذكرنا ان المحر عن القتال لدفع الضرر وقد ائتمن نفقاً

من حيث وجب عليه الضمان لا الجواز لا يجب على المستاجر الاجر لان الضمان والاجر لا يجمعان

بعد الفراغ فلا معنى للمنع من الاستحقاق وأشار إلى ضعف هذا الاحتمال <sup>الذي</sup>  
 في التحرير حيث قال وقيل هو قول محمد وتابع ابن أمير الحاج صاحب الكشف في  
 ان استحقاق الرضخ قول الكل على الاصح حيث قال والاصح ان هذا جواب الكل  
 لان المحرر عن القتال لدفع الضرر وقد انقلب نفعا بعد الفراغ منه فلا معنى للمحرر  
 عن الاستحقاق انتهى والخامس أي ما هو حق للعبد وهو ضرر محض كالطلاق  
 ونحوه من العتاق والصدقة والهبة فانها ضرر محض في العاجل بازاله ملك  
 النكاح والرقبة والعين من غير نفع يعود اليه فلا يملكه أي لا يملك نفسه  
 النخمس ولو باذنه ولبه حتى لو طلق الصبي امرته باذن الولي بالطلاق لا يقع  
 الطلاق كما لا يملكه أي النخمس عليه أي على الصبي غير أن أي غير الصبي  
 كالولي والوصي والقاضي لان ولاية الغير عليه نظرية وليس من النظر اثبات  
 الولاية فيما هو ضرر محض في حقه قال صاحب الكشف كان المراد من عدم شرعية  
 الطلاق والعتاق في حقه عدمها عند عدم الضرورة والحاجة فاما عند تحقق  
 الحاجة اليه فهو مشروع قال شمس الكرامة السرخسي في اصول الثقة زعم بعض  
 مشايخنا رحمهم الله ان هذا الحكم غير مشروع اصلا في حق الصبي حتى ان  
 امراته أي امرأة الصبي لا يكون حلالا للطلاق قال وهذا أي هذا الزعم  
 وهم عندى فان الطلاق بملك بملك النكاح فهو من نوازمه فلا يملك  
 النكاح عن ملك الطلاق ولا ضرر للصبي فيه أي في ملك الطلاق واشتات  
 اصل الملك وانما هو أي الضرر في الاتباع أي اتباع الطلاق فانه يبطل  
 ملك النكاح فينبغي ان لا يصح النكاح لكن ربنا نشار من الزوجة مضرات عظيمة



فحينئذ لا ضرر في الاتياع فلو تحققت الحاجة اليه اى الى اتىاع الطلاق من جهة  
 لدفع الضرر كان الاتياع صحيحاً من الصبي وبهذا تبين فساد قول من يقول  
 انما لو اشترى ملك الطلاق في حقه كان خالياً عن حكمه وهو ولاية الاتياع والى  
 عن حكم غير معتبر شرعاً كبيع المحر وطلاق البهيمه لانما لا سلم خلوه عن حكمه اذا حكم ثاب  
 في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امرؤة وعرض عند الاسلام فالى فرق  
 بينهما وكان ذلك طلاقاً في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى واذا ارتدت وقعت  
 الفرقة بينه وبين امرؤة وكان طلاقاً في قول محمد واذا واحدة امرؤة مجبوبة  
 فحاصلة في ذلك فرق بينهما وكان طلاقاً عند بعض المشايخ كذا في الكشف  
 والتقرير ايضاً في الكشف واذا كاتب الاب او الوصى في نصيب الصغير  
 من عبد مشترك بينه وبين غيره واستوفى بدل الكتابة صار الصبي معتقاً  
 نصيبه حتى يضم من قيمة نصيب شريكه اكان موصراً وبهذا الضمان لا يجب الا  
 باعتراف فليكن بالابلية القاصرة دون حمله معتقاً للحاجة الى دفع الضرر  
 عن الشريك فعرفنا ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا يعمل  
 ثابتاً لان الاكتفاء بالابلية القاصرة لتوفير المنفعة على الصبي وهذا المعنى لا يتحقق  
 فيما هو ضرر محض ولما كان يرد ان اقراض القاضى مال الصبي ضرر محض لانه  
 قطع الملك عن العين ببدل في ذمة المستقرض ولا يقع فيه فهو من القسم  
 الخامس ولا يملك القسم الخامس على الصبي غير الصبي فكيف يملك القاضى الاقراض  
 على الصبي مع ان القاضى يملكه على الصبي اجاب عنه بقوله انما يجوز اقراض القاضى  
 اى مال الصبي من المسلم اى الغنى لانه اى اقراض القاضى حفظ وصياً

فقد كان من جهة الصبي  
 من ادق من قال ان  
 الطلاق كان خالياً عن حكمه  
 ولاية الاتياع وبهذا تبين  
 عن حكم غير معتبر شرعاً  
 وطلاق البهيمه لانما لا سلم  
 خلوه عن حكمه اذا حكم ثاب  
 عند الحاجة حتى اذا اسلمت  
 امرؤة وعرض عند الاسلام  
 فالى فرق بينهما وكان ذلك  
 طلاقاً في قول ابي حنيفة  
 ومحمد رحمهما الله تعالى  
 واذا ارتدت وقعت  
 الفرقة بينه وبين امرؤة  
 وكان طلاقاً في قول محمد  
 واذا واحدة امرؤة مجبوبة  
 فحاصلة في ذلك فرق بينهما  
 وكان طلاقاً عند بعض  
 المشايخ كذا في الكشف  
 والتقرير ايضاً في  
 الكشف واذا كاتب  
 الاب او الوصى في  
 نصيب الصغير من  
 عبد مشترك بينه  
 وبين غيره واستوفى  
 بدل الكتابة صار  
 الصبي معتقاً نصيبه  
 حتى يضم من قيمة  
 نصيب شريكه اكان  
 موصراً وبهذا  
 الضمان لا يجب الا  
 باعتراف فليكن  
 بالابلية القاصرة  
 دون حمله معتقاً  
 للحاجة الى دفع  
 الضرر عن الشريك  
 فعرفنا ان الحكم  
 ثابت في حقه عند  
 الحاجة فاما بدون  
 الحاجة فلا يعمل  
 ثابتاً لان  
 الاكتفاء بالابلية  
 القاصرة لتوفير  
 المنفعة على الصبي  
 وهذا المعنى لا  
 يتحقق فيما هو  
 ضرر محض ولما  
 كان يرد ان  
 اقراض القاضى  
 مال الصبي ضرر  
 محض لانه قطع  
 الملك عن العين  
 ببدل في ذمة  
 المستقرض ولا  
 يقع فيه فهو  
 من القسم الخامس  
 ولا يملك القسم  
 الخامس على  
 الصبي غير  
 الصبي فكيف  
 يملك القاضى  
 الاقراض على  
 الصبي مع ان  
 القاضى يملكه  
 على الصبي  
 اجاب عنه  
 بقوله انما  
 يجوز اقراض  
 القاضى اى  
 مال الصبي  
 من المسلم  
 اى الغنى  
 لانه اى  
 اقراض  
 القاضى  
 حفظ وصياً

لمال الصبي مع قدرة على الاقتضاء أي الاستيفار من المستقرض  
 بعلمه من غير حاجة إلى دعوى وبينه فإن علم القاضى كاف في الحكم و  
 تحصيل المال منه فلا احتمال للجور به عند علم القاضى بخلاف الاقراض من  
 غير المولى لا انتفاء القدرة على الاقتضاء في الكشف صح الاقراض  
 من القاضى وصار هو مندوب إليه لان الدين الذي على المستقرض بواسطة  
 ولاية القاضى يعيد العين وزيادة لان القاضى يمكنه ان يطلب مليا على خلاف  
 العادة ويقرضه مال اليتيم كما يقتضيه النظر والبدل مأمون عن التوى باعتبار  
 المداورة وباعتبار علم القاضى وامكان تحصيله المال منه من غير حاجة الى دعوى  
 وبينه فكان مصونا عن التلغ فوق صيانة العين فان العين تعرض لتلف  
 بسبب غير محصورة فصار القرض لمحقا بهذا الشرط وهو ان يكون المقرض  
 قادرا على تحصيله بالمنافع الخاصة فلذلك كان القرض نظرا من القاضى له  
 ونفعا فيملكه على الصبي وضرا من الوصى لترجح جهة الشرع في حقه فلا يملكه  
 انتبه قال مولانا نظام الملّة والدين في الشرح ينبغي ان لا يفتى بهذه الرواية  
 في زماننا لظهور الخيانة اليوم في القضاة لانهم قالوا ان افشار الخيانة في  
 القضاة اقتضى ان لا يفتى بالاجراء بعلم القاضى بخلاف الاب فانه لا  
 اقراض مال ابنه الصبي من المولى لعدم القدرة على الاستيفار لانه لا يمكن  
 من تحصيل المال من المستقرض بنفسه فكان بمنزلة الوصى الا في رواية  
 يملك الاب اقراض مال ابنه الصبي من المولى لان الاب يملك التصرف في المال  
 والنفس فكان بمنزلة القاضى واما الاستقرض فقد ذكر في شرح الجامع الصغير



لقاضي خان رحمه الله تعالى الاب لو اخذ مال الصغير قرضاً جاز لانه يملك عليه  
 والوصي لو اخذ مال اليتيم قرضاً لا يجوز في قول ابي حنيفة وقال محمد لا بأس اذا  
 كان طليقاً وراعى الوفاً وذكر في احكام الصغار نقلاً عن المنتقى انه ليس  
 للقاضي ان يقرض مال اليتيم والغائب لنفسه والسادس اى ما هو حق <sup>للوصي</sup>  
 من تدوين النفع والضرر ومحمّل لهما كالبيع فانه اذا كان راجحاً كان نفعاً اذا  
 كان خاسراً كان ضرراً والاجادة فانه اذا كانت اقل من اجر المثل تكون  
 نفعاً في حق المستاجر واذا كانت باكثر من اجر المثل كانت ضرراً في حق المستاجر  
 وغيرهما من المعاوضات التي يؤخذ فيها العوض كالسكاح والمكتاتبة والشرط  
 والاخذ بالشفقة والافترار بالغصب والاستهلاك والرهن فيها اى في  
 هذه الاشياء يقع مشوب باحتمال ضرر فبالنضام رد اى الولى باجابه  
 يندفع الاحتمال اى احتمال الضرر لان الولى لا يرمى المصلحة الا فيما له فيه  
 نفع غالباً فالتحقق بما يتجنى نفعاً فيملك الصبي هذا القسم الساوس معه  
 اى مع راي الولى لا بدفع الاحتمال المذكور ثم عند ابي حنيفة لما  
 انجزه القسط اى في صور راي الصبي بالاذن اى باذن الولى ورايه  
 كان الصبي المأذون كالبالغ في نفاذ التصرفات فيملك الصبي هذا  
 القسم بغبن فاحش وسبواً لا يرد ثل تحت تقويم المقوم عين  
 مع الاجانب باتفاق الروايات عن ابي حنيفة ومع الولى في رواية  
 عنه بخلاف رواية اخرى عنه فان فيها لا يملك ان الولى متهم في الاذن يجوز  
 ان يكون اذن خادماً لا خذلاً ولا كذا في الاجنب فيبغض بيع الصبي

مثلاً من الجانب بعين فاحش كما ينبغي بيع غيره من البائعين أو كما ينبغي بيعه  
بعد البلوغ والحنان لا ينبغي بيع الصبي من الولي بعين فاحش باتفاق الروايات  
وينفذ في رواية وعندهما أي عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى كما يجوز  
هذا القسم السادس مع الغبن الفاحش مطلقاً لا من الولي ولا من غير الولي قال  
الباقي في وقول أبي حنيفة أصح لأن إقرار الصبي بغير إذن الولي صحيح وإن  
لم يملك ذلك بنفسه وفيه نظر بل الذي يظهر لي أن قولهما أي قول  
أبي يوسف ومحمد أظهر فلتبطل كذا في التفسير شرح التحرير لأن الأذن  
إنما اعتبر شرعاً ليا من من الضرر فلما عقد مع الغبن الفاحش علم أن أذنه  
لم يقع في محله كذا في بعض الشروح وقال بركت لك أبودي لأن الأذن بالبيع  
راجع إلى الأذن بالبيع المتعارف وهو البيع بغير الغبن الفاحش انتهى

٣٠٨

**مسألة** سفر للعصية من البقي والابق وقطع طريق ونحوها  
لا يمنع الرخصة المتعلقة بالسفر كقصر الصلاة الرباعية وإفطار الصوم  
عندنا أي عند أصحابنا أصح خلافاً للامة الثلاثة فان سفر <sup>للعصية</sup>  
عندهم يمنع الرخصة والدليل لنا أي لأصحابنا أصح على كون سفر <sup>للعصية</sup>  
غير مانع عن الرخصة ألا إطلاق أي إطلاق نصوص الرخص قال الله تعالى  
فمن كان منكم حريصاً أو على سفر فعدة من أيام فخر وفي صحيح مسلم عن  
ابن عباس رضي الله تعالى عنه فرض الله تعالى الصلاة على لسان نبيكم  
في المضارب زكعات وفي السفر ركعتين وفي سداً واحداً وصح ابن جبار  
وصح ابن خزيمة وغيرهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت في المسح



على اخفين ثلثة ايام ولياليهن للمسافر والمقيم يوماً وليلة فالاية المذكورة  
واسم ثمان المذكوران وغيرهما من النصوص والية على كون السفر المطلق  
موجباً للرخصة والائمة الثلثة قالوا في الاستدلال على كون سفر المعصية  
مانعاً عن الرخصة بان الرخصة دفعه فلا تنال بالمعصية فيجعل السفر  
معدوماً في حقها كالسكر يجعل معدوماً في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل  
لكونه معصية قلنا في جواب هذا الاستدلال باننا سلمنا ان النعمة لا تنال بالمعصية  
لكن لا سلمنا ان في سفر المعصية جعل الرخصة سبباً للرخصة لان المعصية  
ليست اية اى السفر بل المعصية البتة والابق وقطع الطريق والسفر  
منفصل عن المعصية من كل وجه توجد المعصية بدون السفر كما كتبنا والابق المقيم  
ويوجد السفر بدون المعصية كالسفر المندوب بل المعصية حكاورة للسفر  
والسبب هو السفر ومحاورته لا غير بالنعمة من اعتباره شرعاً فصار سفر المعصية  
كالصلوة في الارض المفضولة وان نفس الصلوة ليست بمعصية بل  
هى خير محض وانما تبور ما شغل تلك الغير بدون اذنه وهو معصية بخلاف السبب  
المعصية كالسكر بشرب المسكر المحرم حيث لا يبيح له شرعاً فانه حدث  
عن معصيته فلا تناط به الرخصة لان سببها لا بد ان يكون مباحاً والفرض يتقار  
الاباحة الشرعية كذا في التقرير **مسئلة** المواخاة بالخطاء  
قال الامام اللامشى الصواب ما اصاب المقصود بحكم الشرع والخطار العدول  
عنه وقيل الخطار فعل او قول الصيد عن الانسان بغير قصد سبب ترك التثبت  
عند مباشرة امر مقصود سواه قال السيد الامام ابو القاسم رحمه الله الخطار

قوله قالوا الرخصة نعمة  
قد استجوبوا لغيره تعالى فمن  
غيره لا عا ولا اثم عليه  
رخصة على التوبة من الخطا بالخطا  
كون المضطر غير باغ اى خارج  
ولا عا ولا اثم عليه على سبيل  
ففيجب في غير هذه الحالة على سبيل  
الركن الياس قلنا  
مما لا يخفى على من يتفكر في  
قدرا الحاجة لثمة ولا عا ولا  
بالاستشارة عليه وثانياً منقذ  
بالتقيد المضطر العاصي فانه يترك  
له الاكل اجماعاً وثالثاً العيش  
بما فيه الاطلاق ولا يخفى تخفيف  
ابتداء به عنه ناكاً سيما  
منه رحمه الله

لعمركم ان الله  
معيته بامر  
بما قال العقل  
في كل من  
يجعل معدوماً  
قوله كذا

يذكر ويراد به ضد الصواب ومنه يسمى الذنب خطيئة ومنه قوله تعالى ان قتلتم  
 كان خطا كبيرا هو ضد الصواب لا ضد الحمد ويذكر ويراد به ضد الحمد كما  
 في قوله تعالى ومن قتل مومنا خطأ وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا والنسيان  
 ثم قال والخطا بران يكون عاكدا الى الفعل لا الى المفعول كمن رمى الى الشان  
 على ظن انه صيد فهو قاصد الى الرمي لا الى المرمى اليه وهو الانسان كذا في  
 كشف البردوى وذكر صدر الشريعة في التوضيح الخطا هو ان يفعل فعلا  
 من غير ان يقصده مقصدا تاما كما اذا رمى الى صيد قاصدا انسانا فانه  
 قصد الرمي لكن لم يقصد به الانسان فوجد قصد غير تام انتهى وذكر التفات  
 في التلويح ذلك ان تمام قصد الفعل ان يقصد محله وفي الخطا يوجب قصد  
 الفعل دون قصد المحل انتهى وذكر ابن الهمام في تحرير الخطا بران يقصد بال  
 غير المحل الذي تقصده به الجناية كما لمضمضة تسري الى السحلق والرمي الى صيد  
 فاصاب آدميا انتهى فان القصد باوخال الماء والغرم ليس الى ملوجه وبالرمي  
 ليس الى الادمى كذا في التفتيز جازة عقلا اى لا يلى العقل عن تحريم  
 المواخذة على ارتكاب السيرة خطأ عند اهل السنة والجماعة خلافا  
 للمعتزلة فان عندهم لا تجوز المواخذة بالخطا ولا يلحق بجناية تعالى  
 والدليل لنا اى لاهل السنة والجماعة على جواز المواخذة بالخطا قوله تعالى  
 ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا فان البارى تعالى سئل عن عدا  
 المواخذة بالخطا رقيه والالم يكن وامرنا ان نسأله عنه ولو كانت المواخذة  
 بالخطا غير جائزة عقلا لكانت مستحيلة والسؤال بما يستحيل نفيا باطل لان



عدم وقوعه ضروري فلا فائدة للسؤال بعدم وقوعه والمقرنة قالوا في الاستدلال  
 على عدم جواز المواخذة بالخطار بان المواخذة بالجناية وهي اى بجنايته  
 انما يتحقق بالقصد ولا قصد في الخطار لان الخطا على غير قاصد الى الخطار  
 فلا جناية في الخطا فكيف يواخذ به قلنا في الجواب المواخذة في الخطار بعد  
 التثبت ولا احتياط الواجب الذي ينبغي عنه الخطار لا بنفس الخطار لا شك  
 في ان ترك التثبت والاحتياط جناية وقصد وان لم يكن بنفس الخطار جناية  
 وقصد ولما كان الخطار مبنيا عن عدم التثبت الذي هو جناية عند الخطار  
 ايضا جناية فالذنوب كما سموه فكما ان تناول السموم يؤدى الى الهلاك و  
 الكنان خطار كذلك نشاط الى الذنوب يفضي الى العقاب وان لم يكن غريمه  
 الا ان فيه اى في الخطار شبهة العدد اى عدم الجناية والشبهة دارية  
 في العقوبات فلا يواخذ بحد حتى لو زفت اليه غير امرته فوطيها على ظن انها  
 امرته لا يحبس بحد ولا قصاص حتى لو رمى الى النيران على ظن انه صيد فقتله  
 لا يجب القصاص دون ضمان المتكفئات خطاء من الاموال بيان  
 للمتلفات احتراماً عن النفوس فلو تلف مال انسان خطار بان رمى الى شاة  
 او بقرة على ظن انها صيد او اكل مال انسان على ظن انه ملكه يجب الضمان نه ضمان بالجرم  
 فعل فيقتد عصمة المحل وكونه خاطيا معذورا لاينا في عصمة المحل والدليل على انه  
 بدل المحل لاجزاء الفعل انه لو تلف جماعة مال انسان يجب على الكل ضمان واحد  
 كما لو كان المتلف واحدا ولو كان جزاء الفعل لوجب على كل واحد ضمان كل  
 كما في القصاص وجزاء الصيد ويقع طلاقه اى طلاق النخاطى بان اراد

ان يقول مثلاً سقني فحري على لسانه انت طلاق عند فإى عند الحقيقة كما  
 مروى عن ابي حنيفة والى يوسف رحمه الله تعالى لكن الوقوع عندنا انما هو  
 فى الحكم والقضاء لا فيما بينه وبين الله تعالى فهى امر مئة كما نص عليه ابن الهيثم  
 فى التحرير وفتح القدير وافرء ابن امير الحاج فى التقرير خلافاً للشافعى  
 رحمه الله تعالى فانه قال بوقوع طلاق الخط لان الطلاق يقع فى الكلام  
 واعتبار الكلام بالقصد ولم يوافق القصد فى الخطاى واذا لم يقرب كلاماً  
 فكيف يقع طلاقه كما فى النكاح اذا طلق امرأته فى حاله النوم لا يقع طلاقه  
 بالاتفاق قلنا فى جواب الشافعى نعم اعتبار الكلام بالقصد لكن لا يوقف الحكم  
 على وجود حقيقة لان فى وقف الحكم على وجود حقيقة حرج اذا الغفلة عن  
 معنى اللفظ كما هى فى صوة الخطأ وعدم القصد اخر حضى بأطن  
 فكيف يعلم وجود القصد حقيقة فلا ينافى الحكم به وللقصد سبب ظاهر وهو العقل  
 والبلوغ فاقيم تميز البلوغ عن عقل مقادير اى مقام القصد فغداً  
 للخرج كما اقيم السفر مقام المشقة فى خض السفر لان العاقل البالغ لا يفعل لفعل  
 غالباً الا بالقصد فيكون صدور الفعل عنه وليلاً على القصد بخلاف النوم  
 فان عدم القصد فيه ظاهر للعلم يقيناً بان النوم ينافى اصل العمل بالعقل لان النوم  
 مانع عن استعمال العقل وكانت اهلية القصد معدومة فى النائم يفتن من غير  
 حرج فى ذكره كذا فى التقرير **مسألة** الاكراه وهو حمل الغير على  
 ما يرصاه من قول او فعل ولا يختار مباشرة لو غلبت نفسه كذا فى التلويح و  
 التحرير والتقرير وقال شمس الائمة السرخسى فى اصول الفقه هو اسم لفعل



يفعل الانسان بغيره فينتج به رضاه او يفسد به اختياره وهو نوعان **مكروه**  
 بان يضطر الفاعل الى مباشرة المكروه عليه بما يفوت النفس والعضو  
 ولو انما لان تميزته النفس بقلية طمته والا اذالم يغلب على طمته تقويت هذا  
 بل ان ذلك تهديد وتحويل لا تحقيق لا يكون الا كما اصلا فيفسد الاختيار  
 بجعله مستندا الى اختيار آخر لانه يعدمه اصلا او حقيقة القصد الى امر  
 متردد بين الوجود والعدم تبرجج احد جانبيه على الآخر فان استعمل الفاعل  
 في قصده نصيح والافساد ويعدم الرضا كذا في التحريم والتقرير وفي  
 التاميم ومعنى امساؤه الاختيار ان الانسان مجبول على حب حياته وذلك  
 يحمله على الاقدام على ما اكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه انتهى وعينه  
 اى غير بلجي غير اى غير الاكراه باليفوت النفس او العضو وهو الاكراه  
 بغير ما يفوت النفس او العضو كالحبس والضرب وهذا يحتل الوجهين **الاول**  
 ان يكون مثالا لغير ما يفوت النفس او العضو وثانيهما ان يكون مثالا للاكراه  
 الغير الملبى فيكون معناه كالحمل على المكروه عليه والاكراه على شئ بالحبس والضر  
 الذى لا يفضى الى تلف عضو وباتلاف الاموال وغيره بانه لو لم يفعل هذا  
 الامر المكروه عليه بحبس او يضرب او يتلف ماله او يعامل به غيره وهذا القسم  
 من الاكراه يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار لكن المكروه من الصبر على غير ما يفوت  
 النفس او العضو واما تهديد بحبس نحو ابنة وابية وامه وزوجه وكل من  
 منه كاخته واخيه لان القرابة المتبادرة بالمحرمية بمنزلة الولادة فالقياس ان  
 باكره لانه لا يلحقه ضرر بذلك والاستحسان انه اكره لان حبسهم يلحق به من المحرم

المكروه باليفوت  
 النفس او العضو  
 ان الاكراه باختيار  
 من ذى حرم حرم  
 حرمه

٣١٣

والهم بالحق بحبس نفسه واكثر فلما ان التهديد في حقه بذلك بعدم تمام الرضا فكذا  
 التهديد بحبس احد هم كذا في الكشف والتحرير والتقرير وذكر صدر الشريعة في  
 التنقيح والاكراه والحبس عنده اى عند الشافعي سوارا نته وفي التلويح لان  
 في الحبس ضرر كالقتل والعصمة تقتضي رفع الضرر قال الامام محمد بن الحسن الاكراه  
 ان يخوفه بعقوبة تنال من بدنه لا طاقته ليهبها وكان المخوف ممن يمكنه تحقيق  
 ما يخوف به فيدخل فيه القتل والضرب المبرح اى الشديد وقطع العضو  
 وتخليد السجن لا اذ باب الجاه واثلاف المال ونحو ذلك انتهى وذكر الماسني  
 في شرح المنهاج الاكراه قد ينتمى الى حد الجاه وهو الذي لا يتق لل شخص معه  
 قدرة ولا اختيار كاللقار من شابهت وقد لا ينتمى اليه كما لو قيل له ان لم تقتل  
 هذا انا قتلتك وعلم انه لو لم يقتله حالاً قتله انتم وبه اى الاكراه لا يمنع  
 التكليف بالفعل المسكوك عليه ونقيضه مطلقاً سوار كان الاكراه  
 بلجياً او غير بلجى كما نفس عليه فخر الاسلام في اصوله وصدر الشريعة في التنقيح  
 وابن الهمام في التحرير وافرده صاحب الكشف والتفتازاني في التلويح وابن  
 امير الحاج في التقرير وقال جماعة من الاصوليين كالامام الرازي في المحصول  
 والامام في الاحكام والبيضاوي في المنهاج وغيرهم في اسفارهم ان الاكراه  
 يمنع التكليف بالفعل المكروه عليه ونقيضه في ضمن الملبى وذكر ابن التمسك  
 في شرح المعالم هذا القسم لا خلاف فيه دون ضمن غيره اى غير الملبى يعنى  
 الاكراه في ضمن غير الملبى لا يمنع التكليف وهو المفهوم من كلام صاحب المنهاج  
 وقال ابن التمسك في شرح المعالم وهو مذهب اصحابنا وقالت المعتزلة



ان الاكراه يمنع التكليف في السبل بعين المكروه عليه ويتقيضه ويمنع في غيره

اي في غير السبل في عين المكروه عليه وان تقيضه اي تقيض المكروه

عليه يعني لا يمنع الاكراه في غير السبل التكليف بتقيض المكروه عليه عند المعترلة فان

اكراه على ترك الصلوة بالحبس فالترك غير مكلف به واما الصلوة فهي مكلف بها

والدليل لنا اي للحنفية القائلين بان الاكراه مطلقا بلجيا كان او غير بلجي

لا يمنع التكليف بالفعل المكروه عليه وتقيضه ان الفعل المكروه عليه كذا

ممكن في نفسه والفاعل متمكن اي قادر على القيام وعدم ايقاعه

لئيف لا يكون متكنا والحوال هو اي الفاعل يختار لخن المكروه هين

من المكروه عليه والمكروه به فان راي الفعل المكروه عليه اخف من المكروه به يختار

وان راي المكروه به اخف من الفعل المكروه عليه اختار المكروه به فالفاعل قادر

فيصح التكليف وكذا اي لاجل ان الفاعل تمكن على القيام بالفعل المكروه عليه

وعدم ايقاعه قد يفترعن على المكروه ما اكراه عليه كالاكراه بالقتل

على شرب الخمر فياثم المكروه بتركه اي ترك ما اكراه عليه كشراب الخمر

عالمنا بسقوط حرمة لا باجته في حقه لقوله تعالى الا اذا اضطررتم اليه والاقدام على

المباح عند الاكراه فرض وقد يحذر على المكروه ما اكراه عليه كعصى قتل

مسلم فظلم اي كالاكراه على قتل مسلم ظلم من غير تقصير موجب للقتل

فيوجب المكروه على التارك اي ترك قتل مسلم ظلم كعصى احدا وكل الكفر

اي كما يوجب المكروه على اجراء كلمة الكفر على لسانه بالترك والاحتمال ان ما اكراه

فرض ومباح وخصته وحرام يوجب على التارك في المحرام والرخصة وما يثم في التارك

والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد كون الفاعل تمكن على الفعل و  
 والمراد بالابطاح انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لم ياتم ولم يوجب وبالرخصة  
 انه يجوز له الفعل لكنه لو تركه صبر حتى قتل يوجب عملاً بالغرمة وبهذا يسقط الاعتراض  
 اى اعتراض صاحب الكشف على كلام فخر الاسلام بانه ان اريد بالابطاح  
 انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لا ياتم فهو معنى الرخصة وان اريد  
 انه لو تركه ياتم فهو معنى الفرص كذا ذكر الفتاوى في التلويح وابن امير الحاج  
 في التقرير قال المفضلون بين الاكراه المصلحة وغير المصلحة بان الاول مانع عن  
 التكليف بخلاف الثاني فانه ليس مانع عن التكليف في الاستدلال على ان  
 الاكراه المصلحة مانع عن التكليف بالفعل المكروه عليه وينقيضه بان المكروه عليه  
 واجب الوقوع من المكروه وضده ممتنع وقوعه من المكروه لانه مضطر  
 في الارتفاع احياء لنفسه والمضطر اليه واجب وعند الواجب ممتنع والتكليف  
 بهما اى بالواجب والممتنع محال كذا استدلال الامام في الحصول وهو  
 قول صاحب المنهاج لزوال القدرة لان القادر على الشئ هو الذي ان شاء  
 فعل وان شاء ترك قلنا في جواب استدلال المفضلين لا سلم ان المكروه عليه  
 واجب بالذات وضده ممتنع بالذات فان الفعل في نفسه ممكن للفاعل  
 قادر عليه بل وجوب المكروه عليه وامتناع ضده بالشرع لقوله تعالى  
 ولا تعلقوا ايديكم الى التهلكة او بالعقل فان العاقل من شانه ان يختار  
 ما هو اخف عنده وهو حيوة نفسه وسلامة عضوه والايجاب والامتناع  
 بالشرع او بالعقل لا ينافي الاختيار للفاعل بل هو اى كل حال



من الإيجاب والامتناع بالشرع أو العقل مخرج بجانب الفعل أو الترك لا موجب  
لجانب الفعل أو الترك والترجيح لا يتألف الاختيار حتى يمتنع التكليف فتأمل فانه يفتق  
وقالت المعتزلة الداعبون الى ان الكراهة في غير المباحي يمنع التكليف في غير المكروه عليه  
دون نقضه في الاستدلال على ندمهم بان المكروه اذا كرهه على علو المأمورية  
بالصلوة مثلاً فلا يتيان به اى بالمأمورية لداعى الكراهة قال انسان يبيل او لا  
الى دفع المضار الجسمانية كالضرب والسحب فالكراهة هو الباعث والى ارادة الفعل  
وقد للمضرة وبالنظر الى هذا الباعث لنفعل المكروه الفعل لا لداعى الشرع فلا يتيان  
لعدم الامتناع بحكم الشرع فلا يتيان عليه اى على اتيان هذا  
المأمورية فلا يصح التكليف به اى هذا المأمورية فانهم  
يشترطون في المأمورية ان يكون بحال يتباب على فعله  
بخلاف ما اذا اتى بتقيض مكره فيه كما اذا كرهه على ترك الصلوة فانه  
بالصلوة تاتى اى المكروه ابلغ في اجابة داعى الشرع حيث صبر على  
التعذيب في سبيل الله فيتاب على هذا التقدير قال بركت الآله آبادى  
لانه اذا اختلف فيه الداعيان فترك مقتضى داعى الكراهة واتى مقتضى داعى  
الشرع فهو ابلغ في الاجابة لداعى الشرع انتهى قلنا في جواب استدلال  
المعتزلة بما ورد عليهم القاضي ابو بكر الباقلاني ونقله عنه ابن التلمس في  
شرح المعالم بانهم اعترفوا بصحة التكليف بصدد المكروه عليه وصحة التكليف  
بالضد تقتضى المقدورية على الضد لان الله تعالى لا يكلف العبد  
الا بعد خلق القدرة له عندهم والقدرة على الشئ عندهم قدرة على

ضد ذلك الشئ فالقدرة على ضد المكروه عليه قدرة على ضد  
 ضد المكروه عليه وضد ضد المكروه عليه حين المكروه عليه فصار المكروه عليه مقدورا  
 وكل مقدور يصح التكليف به ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يدفع الاستدلال  
 لان المعتزلة لم يذهبوا الى منع التكليف لكون المكروه عليه غير مقدور بل لعجز  
 ترتب الثواب على اتيانه واستثراهم كون المأمور به بحال يثاب على فعله  
 فلهم ان يمنحوه كلفية قولنا كل مقدور يصح التكليف به فاجواب الذي يدفع الاستدلال  
 انا لا نسلم ان الاتيان بعين المكروه عليه لداعي الاكراه لزوما فان الذين يذنبوا  
 انفسهم في سبيل الله لا يقدمون على الفعل الا لداعي الشرع انما الاعمال بالنية  
 قال القرطبي في المستصفى الاتي بالفعل مع الاكراه كمن اكره على اداء الزكاة  
 مثلا ان اتى به لداعي الشرع فهو صحيح اولداعي الاكراه فلا يصح عمله  
 لاحد في الدين عقلا كما هو عند المعتزلة فان العقل يحكم بانه تعالى  
 لا يستجابه الاوصاف الكمالية التي من جملتها الرحمة الواسعة لا يوقع عبثا  
 في الحرج بان يامرهم بما لا يطاق ويكلفهم بما مرشيق عليهم او شرعا كما هو  
 عندنا فان قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها يدل عليه وهو الحرج  
 كله مشكك له افراد يصدق على بعضها بالشدة وعلى بعضها بالضعف  
 اذا عاجز من كل وجه حرجه اشد من حرج العاجز من بعض الوجوه وتخفيف  
 الاحكام بقدر الحرج فلهذا اسي لاجل انه لا حرج في الدين والحرج كله  
 مشكك لم يجب شئ من الاحكام على الصبي العاقل لضعف بناءه  
 وعدم كمال عقله وفي الايجاب عليه حرج عظيم ولا على المعتق البالغ



من لا يجب شيء من الاحكام على المعتوه البالغ لتصور العقل والعتة آفة  
 بوجوب خفاء في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه <sup>لعقل</sup> كلام العقل  
 ولا يقسم كلام المجانين وكذا سائر اموره كذا في كشاف البردوي وفي التقرير العتة  
 اختلاط الكلام مرة ومرة وقال ابن امير الحاج في التقرير وهذا اختصار محقق  
 لا يعرفه باختلاف العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة كلام العقل ومرة كلام  
 المجانين وكذا سائر اموره وحسن منه ما قيل آفة ناشئة عن الذات <sup>حسب</sup> لولا  
 خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه <sup>بعض</sup> العقل  
 كلام المجانين وخرج بناشئة عن الذات ما يكون بالمخدرات وهذا مختار  
 المتأخرين خلافا لابي زيد حيث ذكر في التقويم ان حكم العتة حكم الصبا  
 الا في حق العبادات فانما لم يسقط به الوجه ب استتباط في وقت الخطاب و  
 هو البلوغ بخلاف الصبا لانه وقت سقوط الخطاب وذكر صدر الاسلام  
 في اصوله مشيرا الى هذا القول ان بعض اصحابنا ظنوا ان العتة غير ملحق  
 بالصبا بل هو ملحق بالمرض حتى لا يمنع وجوب العبادات وليس كما ظنوا  
 بل العتة نوع جنون فيمنع وجوب اداء الحقوق جميعا اذ المعتوه لا يقف  
 على عواقب الامور كصبي ظهر منه قليل عقل وتحقيقه ان نقصان العقل  
 لما اثر في سقوط الخطاب عن الصبي كما اثر عدمه في حقه اثر في سقوط <sup>الخطاب</sup>  
 بعد البلوغ ايضا كما اثر عدمه في السقوط بان صار مجنونا لانه لا اثر للبلوغ  
 الا في كمال العقل فاذا لم يحصل الكمال بحدوث هذه الافة كان البلوغ  
 وعدمه سوا وقال فخر الاسلام الخطاب سقط عن المجنون كما سقط عن

وقوله ولم يجز قضاء  
 الصلوة أه يجز  
 بانها لا يسقطان اليمة  
 الموجوب ولا الاداء  
 الا ان كان في وجه  
 الطهارة عنها ثم في  
 لاداء الصلوة في  
 وفي القياس  
 والصوم على خلاف

لما يمتنع من الحركات  
 والاصغر والاكبر عند  
 المائنة الاربعية ثم استند بموجب  
 قضاء الصلوة عليها للحج  
 لدخولها في عدم الكثرة بخلاف  
 الصوم فلا حرج في وجوب  
 قضاء عليها لان الحيض لا يغير  
 الشهر والنفس يندفع فيه ثم  
 اختلف في انه هل وجوب اداء  
 الصوم عليها في ما لم يجز  
 بـ

الصبي في اول احوال الصبا تحقيقا للعدل وهو ان لا يوردى الى تكليف  
 ما ليس في الوسع ويسقط عن المعتوه كما يسقط عن الصبي في آخر احوال  
 الصبا تحقيقا للفضل وهو نفى المحرج عنه نظرا وحرمة عليه ولم يجز  
 قضاء الصلوة الساوقة في حالة الحيض والنفاس على الحائض والنفساء  
 فان الحيض لما لم يكن اقل من ثلثة ايام وليا ليها عند الطرفين اقل من  
 يومين اكثر اثنالث عند اليوسفت كان الواجب داخلا في حد التكرار  
 لا محالة وكذا النفاس في العادة يكون اكثر من مدة الحيض فتقناعا لواجبا  
 فيه ايضا والدخول في حد التكرار والكثرة مستلزم للحرج والحرج مدفوع شرعا  
 وان الصوامر فانه يجب قضاؤه اذ ليس في قضاؤه حرج لان الحيض  
 لا يزيد على عشرة ايام وليا ليها فلا يتصور ان يكون مستغرقا لوقت الصوم  
 وهو الشهر والنفاس والكان قد يستوعب الشهر لكن لما كان حكمه ما خودا  
 احيض في الصلوة والصوم ولم يكن احيض مستقلا للصوم بوجه كان حكم النفاس  
 كذلك وان استوعب الشهر وايضا وقوع النفاس في وقت الصوم من  
 النواذر فلا يبنى الحكم عليه كالاغمار اذا استوعب الشهر بخلاف الصلوة فان  
 وقوعه عادة في احوال الصلوة من اللوازم فاشتر في استقاط القضاء لدخول  
 الواجب في حد التكرار لا محالة ويشهد لعدم وجوب قضاء الصلوة ولو وجب  
 قضاء الصوم ما في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت كان يصيبنا  
 ذلك يعني الحيض فنوم بقضاء الصوم ولا نوم بقضاء الصلوة واجماع الامة  
 عليها لكن اختلفت الشافعية بين وجوب اداء الصوم على الحائض والنفساء

والنفاس لم لا وتقل  
 عن اكثر الفقهاء نعم  
 والسبب وهو شهور الشهر  
 فلان القضاء يستند الى ما  
 فات وقيل لا يجب اخذ  
 ابن الهائم لا تنهار الشرط والسبب  
 ليس موجبا مطلقا والقضاء  
 يثبت على سبيل  
 الوجوب كما في التام  
 لان الاداء حرام  
 منجبه عنه فلا يكون  
 واجبا من جهة

وان كان الاداء حراما  
 منجبه عنه فلا يكون  
 واجبا من جهة



في حالتى الحيض والنفاس عدم وجوبه فتشيل يجب نقله السبب عن أكثر  
 الفقهاء والتحقق الالهية والسبب هو شهود المشهود لانه يجب عليها القضاء  
 بقدر ما فاتهما فكان للماتى به بدلا عن الفتاة وقيل لا يجب وذكر متأخرانه  
 الاصح عند الجمهور لا انتفاء شرط وهو الطهارة وشهود الشهر فوجب عنه  
 انتفاء العذر لا مطلقا وجوب القضاء يتوقف على سبب الوجوب و  
 هو ههنا شهود الشهر وقد تحقق لا على وجوب الاداء والا لما وجب قضاء  
 الظهر مثلا على من نام جميع وقتها لعدم تحقق وجوب الاداء في حقه هذا بناء على انه وجوب  
 القضاء كما في سبب الاداء واما بناء على انه بسبب عدم فانه لا يستند وجوب سابقا فلا يتوقف  
 وجوبه على وجوب الاداء واورد يلزم على هذا ان لا يسبب قضاء لعدم استدراك  
 ما فات من الوجوب واجيب انما يلزم لو انحصر موجب التسمية فيما ذكرتم وهو  
 ممنوع فانه انما سمي قضاء لما فيه من استدراك مصلته ما انعقد سبب وجوبه  
 ولم يجب لما نفع قال ابن الهمام في التحرير والانتفاء يعنى عدم وجوب الاداء  
 الصوم على الحائض والنفساء في حالتى الحيض والنفاس ليس وقال  
 تلميذه ابن ابي الساج في التقرير هو الوجه الذى لا معدل عنه لان الاداء حائز  
 الحيض حرام منهى عنه فلا يكون واجبا ما سوره للثنا في بينهما ومن هذا ومنه  
 قال السبكي الخلاف لفظ لان ترك الصوم حاله العذر جائز اتفاقا والقضاء  
 لعذر والى واجب اتفاقا لكن ليس كذلك بل فائدة بينهما كما في الذخائر  
 فيما اذا قلنا يجب التعرض للاداء والقضاء في النية فان قلنا لوجوبه عليها  
 نوت القضاء والائوت الاداء فانه وقت توجه الخطاب والله سبحانه وتعالى اعلم

و تكون المرض من اسباب العجز فانه سبب الموت بوسيلة تزداد الالام الموت  
 عجز خالص حقيقته وحكمه ليس فيه شوب القدرة بوجه تشرعت العبادات  
 للمريض في السد من قيل المرض حاله في البدن خارجة عن المجرى الطبيعي  
 وعبارة بعضهم بوجوبية للجبر ان يزول بها اعتدال الطبيعة والمذكور في  
 بعض كتب الطب ان المرض بيئة غير طبيعية في بدن الانسان يحدث عنها  
 بالذات آفة في العقل وآفة العقل ثلث التغير والنقصان والبطلان  
 والتغير ان يتجلى صور الا وجود لها خارجا والنقصان ان يضعف بصره  
 مثلاً والبطلان العمى كذا في كشف البرذوى وفي التقرير شرح التحرير عن  
 عبارات منها ما يعرض البدن فيخرج عن الاعتدال الخاص ومنها بيئة  
 غير طبيعية في بدن الانسان بسببها الافعال الطبيعية والنفسانية والحيوية  
 غير سليمة واسبط الكلام فيه يعرف في فقه على قدر الكفاية الى الطاقة حتى شرع  
 له الصلوة قائماً اذا لم يعجز عن القيام او قاعداً اذا عجز عن القيام او جالساً  
 اذا عجز عن القيام والفقود وانتفى الاثم في الخطاء مجتهد حتى لو خطا  
 في القبلة بعد اجتهاد جازت ولا ياثم ولو اخطأ في الفتوى ما اجتهد لا ياثم  
 ويستحق اجرا واحداً وفي الصغيبين اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم اصاب فلا اجرا  
 واذا حكم فاجتهد ثم اخطأ فلا اجرا واحداً ووجه انتفاء الاثم ان العصمة عن  
 الخطأ وليس في اختيار العبد فلو ادى الخطأ في الاجتهاد الى الاثم لا يبيح احد  
 الى الاجتهاد وفسد باب الاجتهاد وفيه حرج عظيم وفي التشبيك وهو عدم  
 عدم الاحتياط للشئ في وقت حاجته اي حاجته استحضاره فمثل هذا التشبيك



عند الحكم بالسهر والفرق بين النسيان والسهر من حيث اللغة بعيد كما  
 ذكر ابن دقيق العيد وحزم كثير بما تجاوهما لان اللغة لا تفرق بينهما وان  
 فرقوا بينهما بان السهر زوال الصورة عن المذاكرة مع بقاها في النسيان  
 والنسيان زوالها عنها معا فيحتاج حينئذ في حصولها الى سبب جديد  
 قبل النسيان عدم ذكر ما كان مذكورا والسهر غفلة عما كان مذكورا والممكن  
 مذكورا فالنسيان اخف منه مطلقا وقال الشيخ سراج الدين الهندسي  
 شارح البديع والحق ان النسيان من الوجدانيات التي لا يفتقر الى تعذر  
 بحسب المعنى فان كل عاقل يعلم النسيان كما يعلم الجوع والعطش ووجه  
 انتفاء الاثم ان الانسان مضطر في النسيان فلو ادعى النسيان الى الاثم كان  
 له حرجا وانتفاء الاثم هو المراد بقوله صلى الله عليه وسلم وضع الله عن  
 امتي الخطايا والنسيان ما استكروا عليه واه ابن حبان والحاكم وقال  
 يبيح على شرطها ولم يخرجاه وسقط اكل الصائم في حال صومته ناسيا  
 اذ ليست في الصوم بهيئة مذكرة للصوم والطبع داع الى الاكل لطول مدة  
 الصوم والحكم له بنوم يسقط عند كون النسيان لما هو فيه مع الداعي الى  
 فعل ينافية به ونذكر لما هو فيه دفعا للحرج فلا يفسد به الصوم لا يلزم  
 منه الاثم وخفت في السفر لانه مظنة المشقة فلو شد وفيه لكان حرجا  
 فشرعت الرباعية من المكتوبات ركعتين اجتداء كما في الصحيحين  
 عن عائشة رضي الله عنها قالت فرسنت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت  
 صلوة السفر وزيد في صلوة الحضر وشرع مسح الخف للمسافر في السفر

اني ثلثة ايام ولياليها كما في صحيح مسلم من حديث شريح بن ياني قال سأل  
 عائشة رضي الله عن المسح على الخفين فقالت ابيت علناً فإنه كان يسافر مع رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم فأتيته فسألت فقال جعل للمقيم يوماً وليته للمسافر  
 ثلثة ايام ولياليها ولو لم يكن مشروفاً للمسافر الى ثلثة ايام بل كان مشروفاً  
 له كما للمقيم الى يوم وليته لكان حرجاً وثبت الرخصة اے رخصة  
 السفر من قصر الرباعية وقصر رمضان وغيرهما للمسافر بالشروع في السفر  
 قبل تحققه اى تحقق السفر وتحقق السفر بعد مضى مدة السفر وهي ثلثة  
 ايام دفعا للخرج بالسنة المشهورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 واصحابه فإنه عليه السلام كان يترخص برخص المسافرين حين يخرج الى  
 السفر كما في الصحيحين عن انس صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 اربعاً والعصر مني اخلقة ركعتين وركواين ابي شعبة في مصنفه ان علياً  
 خرج من البصرة فصل الطهر اربعاً ثم قال انا لو عاوزنا هذه الحين لصلينا  
 ركعتين وروى عبد الرزاق في مصنفه عن نافع عن ابن عمر انه كان يقصر  
 الصلوة حين يخرج من شعب المدينة والكان القياس ان لا تثبت  
 الرخصة الا بعد تحقق السفر لان العلة تتم بعد تحقق السفر الحكم لا يثبت  
 قبل تمام العلة لكن ترك القياس بالسنة ولو اقام المسافر اى لو  
 الاقامة قبل المدة اى مدة السفر وهو ثلثة ايام صحيح كونه مقيماً ولو اقامت  
 عليه احكام الاقامة حتى صلى صلوة المقيم في الضرافة ولو كانت الاقامة  
 ونيتها في المفاضة التي لا ببيان فيها مع ان المفاضة ليست محل الاقامة



لأنه اى كونه مقبياً دفع للسفر قبل تحققة فتعود الاقامة الاولى ودفع السفر  
 دفع لها اى للرخصة الثابتة بالسفر وفى كشف البردوى لان السفر لما لم  
 عنه بالمسير ثلثة ايام كان نية الاقامة نقضاً للعارض وهو السفر لا ابتداء  
 عنه وصار كان السفر لم يكن وكان لم يزل مقبياً كما كان مقبياً فلم يشترط محل  
 الاقامة وبعد ها اى بعد مدة السفر يعنى بعد ثلثة ايام كما يصح كونه مقبياً  
 الا فيما اى فى محل يصح كونه مقبياً فيه من مصر او قرية فلا تصح فى المفارقة  
 لأنه اى كونه مقبياً دفع للسفر بعد تحققة اى تحقق السفر وكانت  
 الاقامة ابتداء ايجاب فلا تصح فى غير محله لاستحالة ايجاب الشئ فى غير محله  
 والمفارقة ليست بمحل ثبات الاقامة ابتداء فلا تصح نية الاقامة فيها  
 كذا فى التقرير وفى كشف البردوى واذا سار ثلاثاً ثم نوى الاقامة فى  
 غير موضع اقامة لا تصح لان هذا اى نية الاقامة على تأويل القصد ايجاب  
 اى اثبات اقامة ابتداء لانقض السفر لانه قد تم فلم يصح فى غير محله اى لم  
 الايجاب وهو الاقامة فى غير محله وهو المفارقة **مسئلة**  
 العبد اهل للتصرف فى المال وملك اليه اى اهل لما لكتبه  
 اليه الذى هو الحكم الاصل للتصرف وملك العين والرقبة شرعاً للتصرف  
 اليه ولقطع طمع الاغنياء من العين اذا الملك هو المطلق للتصرف لما  
 والسماخ للغير عن التصرف فى مملوكه بدون اذنه وهذا اعتدنا  
 اى كون العبد اهل للتصرف وما لكتبه اليه مذهبنا خلافاً للشافعى  
 فنهذه هو ليس باهل للتصرف بنفسه ولما لكتبه اليه ولكنه ليتفقد التصرف

قوله ابي القاسم  
البيروني اعلم ان للشيء  
ثبوت ملك الرقبة  
كسبها بغير  
احد مما ان يصير  
ثبوت ملك العبد  
الرقبة لولا ان  
ثبوت ملك الرقبة  
لعدم اليقين  
فصل في ثبوت ملك  
الرقبة خلافاً  
لما ذهب اليه  
بعض الفقهاء  
من ان ملك  
الرقبة لا يثبت  
للعبد

والبيد بالاذن عن المولى فهو تصرف عن المولى بطريق النيابة كالوكيل تنصرف  
 للموكل ويديره في الكسب ببد نيابة بمنزلة يد المودع والدليل لنا انما  
 اى اهلية التصرف واهلية ملك اليد انما يكون باهلية للتعلم اى كون  
 الانسان اهلا لان يتكلم لان التصرف كلام معتبر جعل سببا لحكم كالقول لايمان  
 والقبول والاقاريير واعتبار الكلام لصدد وره عن الابل والذمة اى  
 كون الانسان اهلا للذمة واهى كون الانسان صالحا لان يجاوب بالاحكام  
 والاولى اى اهلية الحكم بالعقل فان العقل اذا كان سالما عن الاثرة يكون  
 صاحبه صالحا لان يتكلم بشئ ولفعيل بمقتضاه ويقصد به الايجاب على نفسه و  
 على الغير وهو اى العقل لا يختل بالرق ولذا اى لعدم اختلال العمل  
 بالرق كانت روايته اى رواية العبد ملزمة العمل للخلق وقبلت  
 اخباراته في البيانات نحو الهدايا وطهارة المارة ونجاستها وشهادته في هلال  
 رمضان فلو كان في عقله اختلال كيف تكون روايته ملزمة العمل للخلق  
 وكيف تقبل اخباراته في البيانات وشهادته في هلال رمضان والثانية  
 اى اهلية الذمة باهلية الايجاب عليه اى على العبد والاستيجاب له اى للعبد  
 ولتحققهما اى لتحقيق اهلية الايجاب واهلية الاستيجاب العبد وطلب  
 العبد بحقوقه تعالى كالصلوة والصوم وغيرها ويصح اقراره اى اقرار  
 العبد بالحدود والقصاص يعنى اذا اقر العبد بشئ يوجب الحد يصح اقراره  
 ويحرم الحد عليه واذا اقر بالقتل الموجب للقصاص يصح اقراره ويقصر  
 منه ويصح اقرار العبد بالدين حتى يواخذه بعد العتق ولم يصح ان تنصرف

بجلائل الجمع  
 عنه صلوات الله عليه  
 ثم تحقق فطلب حتى اجاب  
 ونجالات ايجاد فليس  
 افعال له الا ان يكون  
 من مستخرج



المولى في ذمة العبد بان يشتري شيئا على ان الثمن في ذمة العبد كما لا يصح  
التصرف في ذمة الاجنبي بان يشتري احد شيئا على ان الثمن في ذمة الاجنبي  
لان الذمة مملوكة للعبد لا للمولى ولو كانت الذمة مملوكة للمولى لصح تصرف  
المولى في ذمة العبد ولا يملك المولى ان يبتز من المودع مالا او دعه لعبد  
عنده ما فوينا كان العبد او محجورا كذا في عامته شروح الحاشية الصغيرة وصحة  
اقرار المولى على العبد بين المالك مائة العبد للملك ذمة العبد بدليل انه  
يصح اقراره بقرينة الرقبة ولو كانت صحيحة باعتبار الملك في الذمة وهي  
لكن ينبغي ان يصح الاقرار بما زاد على المائة وان كثر كما لو اقر على نفسه فهو  
كأقرار الوارث على مورثه بالدين فانه يصح وان لم تكن ذمة المورث مملوكة  
للوارث لان موجب اقراره استحقاق التركة من يده كذلك موجب اقرار المولى  
استحقاق مائة الرقبة والكسب فيصح فاقرار المولى على عبده اقرار على نفسه <sup>بالحقيقة</sup>  
فلا يقال لا نسلم ان الذمة مملوكة للعبد بل هي مملوكة للمولى بدليل انه لو اقر على العبد  
بدين صح اقراره ولو لم تكن مملوكة له لما صح اقراره بالدين عليه كما لا يصح على  
الاجنبي لانا نقول صحة اقراره باعتبار ان مائة العبد مملوكة له لا باعتبار ان ذمة  
العبد مملوكة له ولا يقال ان العبد يواخذ بهذا الدين بعد العتق ولو لم يكن الدين  
واجبا في ذمة العبد باقرار المولى لما اخذ بعد العتق لانا نقول انما يواخذ بهذا  
الدين بعد العتق لان مائة قيمته صارت مشغولة بالدين وقد انقضت المولى  
بالاعتاق فيضمن ويضمن العبد ايضا لان منفعة الاعتاق سلمت له وصارت  
المالقة المشغولة مصروفة اليه فيبذره السعاية كالراعي المعسر فيعتق عبده

المرهون يلزم العبد السعاية وان لم يكن عليه دين لانه صرف اليه بالية الرقبة <sup>مستوفية</sup>  
 بالدين كذلك ههنا كذا في كشف البرذوي لما كان يرد ان العبد منع عن  
 التصرف فلو كان اهل له لما منع عنه احباب عنه بقوله وانما الحجر اى المنع  
 للعبد عن التصرف مع قيام الالبية لحق المولى في رقبة العبد لان الدين  
 اذا وجب في الذمة متعلق بالية الرقبة والكسب استيفاء وبالية الرقبة  
 والكسب ملك المولى فلا يتحقق الاستيفاء بدون رضاه فاذا اذن <sup>فقط</sup>  
 رضى بسقوط حقه كذا في التقرير وفي بعض الشروح اذ لو جاز التصرف  
 من غير اذنه صارت الرقبة بالذمة في الدين اذا وجب في ذمته فلا يقدر  
 المولى على الاستحذاء فيستضر المولى به لئلا يفتنه فاذا ذم اى فاذن المولى للعبد  
 فكالحجر الثابت بالرق اى ازالته منع التصرف الثابت بالرق عن العبد  
 ورفع المانع عن التصرف حكما واشتات البيد له في كسبه لا اثبات  
 الاهلية اى الالية التصرف وحاصله ان العبد لما كان في نفسه اهل  
 للتصرف وامتناع التصرف عنه لما منع وليس المانع الا حق المولى فاذا منع  
 للمانع لا اثبات الالية والشافعية قالوا في الاستدلال على ان العبد ليس  
 باهل للتصرف وبالكيفية اليدانية لو كان العبد اهلا للتصرف في المال  
 لكان اهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسبب له  
 اى للملك والشئ يحكم بالبيع والشراء والهبة وغيرها من التصرفات <sup>مستلزمة</sup>  
 عنه اى عن الملك اذ الملك يبيع التصرف ولذا لا يباح التصرف في ملك  
 الغير والتصرف شرع الحكم وهو الملك لا لذاته فلا ينفصل عنه فاذا لم يكن العبد



اهلا للملك الذي هو المقصود من التصرف لم يكن اهلا للتصرف فلا محالة اذا  
 كان اهلا للتصرف كان اهلا للملك وقيل في وجه الملازمة ان كون التصرف  
 سببا للملك وسببا عنه مستلزم لوجود الملك عند وجود التصرف اذ  
 وجود الشيء يستلزم وجود سببه وسببه والا لزم هو ايلية العبد للملك  
 باطل اجماعا فان الكل متفقون على ان العبد لا ملك له في المال  
 اصلا وكل ما في يده فهو ملك سيده فكذا الملتزم فثبت ان العبد ليس  
 باهل للتصرف واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا للبيعه اي لا يملك  
 اليد والكيته لان البيعة اي ملكه وهو عبارة عن كون الانسان قابضا  
 على شيء بحيث يصح فيه التصرف انما يستفاد بملك الرقبة والتصرف  
 وقد انتفىاد وقد عدم الامر ان اعني ملك الرقبة والتصرف في حق العبد  
 اذا ثبت انه ليس باهل للتصرف بنفسه كان تصرفه بعد الاذن واقعا للمولى  
 بطريق النيابة كتصرف الوكيل وتوصيحه ان التصرف تملك او تملك فانه  
 اذا اشترى شيئا كان تملكه كذلك الشيء والملك يثبت للمولى بلا خلاف  
 التملك يقع له واذا باع ما اشترى فقد باع ملك المولى فكان التملك ايضا  
 للمولى ولا معنى لقول من قال التصرف يقع له والحكم يثبت للمولى لانه  
 لا تغفل من قول القائل ان العقد يقع له سوى وقوع الحكم له لان العقد  
 كلام موجب للحكم وبدون الحكم هو كلام لا يطلق عليه اسم التصرف واذا  
 اخذ اسم التصرف من نية الحكم كان قول القائل وقع التصرف له اشارة  
 الحكم لا محالة كذا في كشف البرزوي قلنا في جواب استدلال الشافعية

قوله التخلّف  
لما لا يراه حاكم  
ان اللزوم انما  
يكون عند ارتفاع  
المانع وانما عند  
وجوده فلا يلزم  
منه

بما علم

قوله يجوز تعدد  
الاسباب  
اي لا يمنع من  
التصرف في شئ  
الاسباب المتعددة  
بما لا يمتنع

بان سبب التصرف للملك لا توجب الا ان تكون اهلية التصرف مقتضية  
الملك هذا لا يقتضاه موجز في العبد والتخلّف<sup>لما</sup> اي تخلّف اهلية الملك عن  
اهلية التصرف في العبد لما يمنع<sup>لما</sup> يمنع عن اهلية الملك في العبد وهو كون  
رقبة العبد مملوكة للسيد لا لعدم مقتضاه اي ليس تخلّف اهلية الملك  
عن اهلية التصرف لعدم مقتضاه مقتضى اهلية الملك وهو اهلية التصرف  
فالملازمة بين اجزاء الشرطية اعني قوله لو كان اهلا للتصرف لكان اهلا  
للملك عند ارتفاع المانع مسلمة واما عند وجود المانع فممنوعة وايضا  
لا سلم الملازمة بين كونه اهلا للتصرف وبين كونه اهلا للملك سبب كون  
اهلية التصرف مسببة عن اهلية الملك وكون اهلية الملك سببا لاهلية التصرف  
كما ان الملك سبب للتصرف اذ لا تستقيم الملازمة الا اذا لم يكن لا اهلية التصرف  
سبب غير اهلية الملك ويجوز تعدد الاسباب لاهلية التصرف وذكر كونه  
الالة اكادى قوله قلنا التخلّف جواب لقوله لان التصرف سبب له  
وقوله ويجوز تعدد الاسباب جواب عن قوله وسبب عنه ووافقه شرح  
آخرون لكن يظهر من حاشية المصنف ان المقصود من قوله ويجوز تعدد  
الاسباب لاهلية التصرف استتبع منع الملازمة بين طرفي قول الشافعية  
واذا لم تكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا للبيد المثبتة بقوله لان اليد انما يستفاد  
بملك الرقبة والتصرف بانا لا سلم ان ملك اليد لا يستفاد والاملاك الرقبة  
والتصرف لجواز تعدد الاسباب لملك اليد لكن لا يصح هذا الا اذا قدر  
المصنف اعني لفظ الملك قبل التصرف في قوله لا اهلية التصرف انتهى





حصار مقصودا على ما اذن فيه لان النية لا تحقق بدون اذن الاصيل  
 فتثبت يد الامير العبد الماذون على كسبه اى على ما حصل من  
 كسب العبد عند علمنا الثلثة لانه يتصرف لنفسه بطريق الاصله عنده  
 كالمكاتب فانه يملك ككاتبه والفرق بين الماذون والمكاتب ان المولى  
 انما يملك حجرة اى حجر العبد الماذون دون حجر العبد المكاتب  
 بعد الكتابة لان فاك حجرة اى حجر العبد الماذون عن التصرف بالاذن  
 بلا عوض فلا يكون لازما فيكون فك حجرة كالهبة ليصح الرجوع  
 عن فك حجرة كما ليصح الرجوع عن الهبة وانما لا يصح الرجوع عن الهبة في بعض  
 الصور كحقيقة المعاوضة او شبهتها كما في الزوجية والقرابة او عدم المحل  
 كما في الهلاك او انتفاء المتعاقدين كما في موت احدهما او اختلاط الموسوعة  
 بغيره كما في الزيادة بخلاف الكتابة فانها بعوض فتكون لازمة فهو ايسر  
 الكتابة وتذكير الضمير لكون الكتابة مصدرا ويجوز في المصدر التذكير بالثبوت  
 كالبيع اى ليصح الرجوع عن الكتابة فنهك كما لا يصح الرجوع عن البيع واقالت  
 بدون الرضا ثم اعلم ان لما نحن في ثبوت الملك للمولى طريقين احدهما  
 ان ملك اليد بالتصرف يقع للعبد وملك الرقبة للمولى ابتداء والعبد مع  
 هذا عاقل لنفسه لان عمل الانسان متى دار بين ان يقع له وبين ان يقع لغيره  
 كان واقفا له كالمكاتب لما كان كسبه للسيد من وجه لم يجعل ثابتا عن المولى  
 بل هو عاقل لنفسه فكذا هنا والثاني ان ملك الرقبة لا يقع للمولى حكما  
 للتصرف لانه ينبغي للعبد فيكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه الا انه لم يبق اطلاق الملك





خلافا للشافعي رحمه الله تعالى ببار على ان الفعل هو المقصود في حقوق العباد  
 عندنا وقدرات وعنده المال هو المقصود دون الفعل حتى لو طهر الفقير  
 الزكوة كان له ان ياخذ مقدار الزكوة وسقطت الزكوة عنده كما في دين العباد  
 وعنده ليس له ولاية الاخذ ولا يسقط به الزكوة ومثل حكم الزكوة حكم سائر  
 العبادات كالصلاة والصوم والحج وغيرها في السقوط ويبقى عليه الاثم بسبب  
 تقصيره في فعله حال حيوته فان الاثم من احكام الآخرة والميت ملحق بالحيا  
 في احكام الآخرة وياشرع على الميت اما الحاجة لنفسه او للحاجة غيره <sup>كقشتم</sup>  
 الثاني اعني ياشرع على الميت للحاجة غيره اما ان يكون حقا متعلقا بعين  
 او لا يكون حقا متعلقا بعين بل كان متعلقا بالذمة فلا يبقى على ذمة  
 الميت الا ما كان متعلقا بعين ولا يكون ذميا فانه يبقى به بقا تلك  
 العين كالودائع والغصوب فانها متعلقان بعين الشيء المودع  
 والغصوب فلكمودع والمغصوب منه ان ياخذ الوديعة والشيء المغصوب  
 من ورثة المودع والغاصب كما ياخذانها منهما في حال حيوتها او المقصود  
 في حقوق العباد هو المال لا الفعل والفعل يتبع حوائجهم بالاموال واذ كان  
 كذلك بقي حق العبد في العين بعد فوت من كانت العين في يده لحصول  
 المقصود وان فات الفعل منه وما كان متعلقا بالذمة فلا يجلو من ان يكون  
 وجوبه لطريق الصلة كالنفقة او لم يكن وجوبه لطريق الصلة كما لو كان الزكاة  
 بالمعاضدة فما كان وجوبه لطريق الصلة حكمه السقوط الا ان يوصى به فيبقى  
 من الثلث ما كان لا لطريق الصلة لم يبق بجزء الذمة لصعف الذمة بالموت

م س س م



فوق ضعتها بالرق فان الرق يرجى زواله بالاغتياق غالباً لانه مندرج  
 والموت لا يرجى زواله عادة وان احتمل ذلك بطريق الكرامة والمعجزة كما  
 كان في زمان عيسى وعزير عليهما السلام بطريق المعجزة قلنا لم يحتمل ذم البعير  
 الدين بدون الضمان بالية الرقبة والكسب اليها لضعتها لا تحتمله ذمة البيت  
 ما بطريق الاولى بل انما يبقى اذا قويت ذمته بمال تركه وهو المراد من قوله او  
 بمال تركه او كفيل به قبل الموت لان المال محل الاستيفاء الذي  
 هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل تقوى ذمة البيت لان الكفالة  
 ضم ذمة في المطالبة كالدينان فالدين ياخذ الديون من مال تركه  
 او يطالب الكفيل بها والوصايا فالوصى له ياخذ الوصية من ثلث مال  
 تركه والتجهيز فجهز للميت من مال تركه ولكن التجهيز يقدر على الديون  
 والوصايا بالاجماع واذا كان تقار هذا القسم مشروطاً بالضمان بمال  
 او كفيل قبل الموت الى الذمة فلا تنقض الكفالة بما عليها من ذمة البيت  
 من الدين بعد الموت اذ مات ميتاً بدون الكفيل قبل الموت عند  
 ابي حنيفة كاتبة ان الكفالة عبارة عن ضم الذمة الى ذمة الكفيل  
 الى الذمة اي ذمة الاصيل في المطالبة بما على الاصيل كما هو الاصح على  
 ما في الهداية لا في اصل الدين كما قيل ونرى الى الشافعي بدليل تقار الدين  
 بعد الكفالة على الاصيل كما كان قبلها ولا مطالبة به هنا لاستحالة مطالبة  
 الميت الذي هو الاصيل بالدين وعدم جواز مطالبة غيره اذ لم يبق مال  
 يوم الوارث او الوصى بالاولاد منه ولا كفيل ليطالب به كذا في كشف النزوع

فلا ضم في المطالبة فلا كفالة وعندهما أي عند أبي يوسف ومحمد رحمهما  
 تصح الكفالة من الميت وإن لم يخلف مالا ولا كفيلًا وفيه أي بذهب صاحبيه  
 قالت الأئمة الثلاثة يعني مالكًا والشافعي وأحمد بل غراه ابن قدامة  
 إلى أكثر أهل العلم كذا ذكر ابن أمير الحاج في التقرير <sup>سنة</sup> حديث جابر كان رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم لا يصل على رجل مات وعليه دين فأتى بميت فقال  
 عليه دين قالوا نعم نياران قال صلوا على صاحبكم فقال أبو قتادة الأنصاري  
 هما علي يا رسول الله فصل عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 رواه أبو داود والشمسي لأن الدين واجب عليه بعد موته وإن الموت  
 لم يشرع مبطلًا للمحقق الواجبة عليه ولا مبرء عنها فلا يبطل للدين الوجب  
 على الميت ولا يبرء الميت عنه إلا ترى لو خلف كفيلًا به ثم كفل  
 به الشان بعد موته صح ولو كان موته مقلسًا يوجب سقوط الدين عنه  
 لما صحت الكفالة بعد الموت وإن كان به كفيلًا لأن برارة الأصيل <sup>جواب</sup> موجب  
 برارة الكفيل والأتري أن الميت أهل لوجوب الدين عليه ابتداء فإنه  
 لو حفر بئرًا في الطريق قتلت فيه مال أو انسان بعد موته يجب الضمان  
 عليه فلان يبقى عليه الدين الواجب في حياته أولى فثبت أن الدين باق  
 في الذمة بعد الموت وهو واجب التسليم والبقار موصوف بأنه مطالب  
 حقًا للمدعي كذا في كشف البرزوي ولذا أي لعدم كون الموت مبررًا  
 يطالب الميت به أي بما عليه من الدين في الآخرة أجماعًا  
 لعدم كون الموت مبررًا ليصح التبrog بالاداء يعني لو تبرع أحد عن الميت

قوله الحديث جابر  
 أنه عن جابر كان  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 لا يصل على رجل  
 مات وعليه دين  
 فأتى بميت فقال  
 عليه دين قالوا  
 نعم نياران  
 قال صلوا على  
 صاحبكم فقال  
 أبو قتادة الأنصاري  
 هما علي يا رسول الله  
 فصل عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 رواه أبو داود والشمسي  
 لأن الدين واجب عليه بعد موته وإن الموت  
 لم يشرع مبطلًا للمحقق الواجبة عليه ولا مبرء عنها فلا يبطل للدين الوجب  
 على الميت ولا يبرء الميت عنه إلا ترى لو خلف كفيلًا به ثم كفل  
 به الشان بعد موته صح ولو كان موته مقلسًا يوجب سقوط الدين عنه  
 لما صحت الكفالة بعد الموت وإن كان به كفيلًا لأن برارة الأصيل موجب  
 برارة الكفيل والأتري أن الميت أهل لوجوب الدين عليه ابتداء فإنه  
 لو حفر بئرًا في الطريق قتلت فيه مال أو انسان بعد موته يجب الضمان  
 عليه فلان يبقى عليه الدين الواجب في حياته أولى فثبت أن الدين باق  
 في الذمة بعد الموت وهو واجب التسليم والبقار موصوف بأنه مطالب  
 حقًا للمدعي كذا في كشف البرزوي ولذا أي لعدم كون الموت مبررًا  
 يطالب الميت به أي بما عليه من الدين في الآخرة أجماعًا  
 لعدم كون الموت مبررًا ليصح التبrog بالاداء يعني لو تبرع أحد عن الميت



بأداء الدين حل اخذ هذه الدائنين ولو بردت ذمته المبيت من الدين بالموت  
 لم يحل اخذ الدين للدائنين والجواب عما استدل به ابو يوسف ومحمد رحمهما  
 الله ائمه ائمه قول ابي قتادة هما علي في حديث جابر يحتل العدة ائمه الوعد  
 بوفاء الدائنين ويحتمل ان يكون اقتدارا بكفالة سابقة كانت  
 في وقت حيوة ذلك الميت قال عبد العزيز البخاري في كشف البزدوس  
 واستدلوا لهم بالحديث ليس بصحيح اذ ليس في الحديث انه لم يكن هناك ما  
 ويحتمل انه قد كان وعرفه رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس فيه ايضا ان يذم  
 كفالة صحته مبتدرة على وجه يتبين عليه احكام الكفالة من توجه المطالبة <sup>و زمة</sup> المطالبة  
 والسحب والسحب على القضاة بل احتل الاقرار واحتل العدة وهي اقرب الوجوه  
 لان الكفالة لا تصح للغائب عند الاكثر ولا يصح للجهول بلا خلاف وكان النبي  
 صلى الله عليه وسلم كان لا يصح له وجه القضاة وبالعدة تبين له  
 الوجه بناء على ظاهر الحال في الوفاة لرسول الله صلى الله عليه وسلم  
 كما تبين بالمال لان الظاهر هو ان القضاة قبل الهلاك كذا في الاستدلال  
 للقاضي ابي زيد وقال ابن الهمام في التمهيد والجواب عنه باحتماله العدة  
 وهو الظاهر اذ لا تصح الكفالة للجهول شئ وذكر ابن الهمام في التمهيد  
 الظاهر ان صاحب الدين كان مجهولا ولا لذكر قذت وهو مشكل بما في لفظ  
 جابر رضي الله عنه وقال صحيح الامسنا ونجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 هنا عليك وفي مالك والمبيت منها برى فقال نعم فصد عليه وعلى هذا  
 فيحمل على ان ابا قتادة علم صاحب الدائنين كفلها واجاب في البسيط

قال ابن الهمام في التمهيد  
 اذ لا يصح الاحتفال بالجهول  
 انما في لفظ عين جابر  
 وقال صحيح الامسنا ونجعل  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 هنا عليك وفي مالك والمبيت  
 منها برى فقال نعم فصد عليه  
 وعلى هذا في البسيط



وغيره بان هما على محتمل كلام من الشارح الكفالة والاقرار بكفالة سابقة على  
 سواهما وهي واقعة حال لا عموم لها فلا يستدل به في خصوص محل النزاع  
 قلت ولشكك ما في لفظ جابر لا حمد باسمنا حسن فتحملها ابوقتاوة فانتفاء  
 فقال له يباران على فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اوفى الله  
 الغريم وبري منها الميت قال نعم فضله عليه وما في صحيح البخاري عن سلمة  
 بن الاكوع من حديثه قال ثم اتى بثلاثة اى جنازة ثالثة فقال بل عليه  
 دين قالوا ثلثة ومانير قال بل ترك شيئا قالوا لا قال صلوا على صاحبكم  
 قال ابوقتاوة صلى الله عليه يا رسول الله وعلى دينه فضله عليه والضيافي  
 كونه عدة واقرار بكفالة سابقة ما في رواية في صحيح ابن حبان ففتا  
 ابوقتاوة انا اكفل به قال بالوفاء فضله عليه صلى الله عليه وسلم وكان  
 عليه ثمانية عشر ورسها اوسبعة عشر ورسها ثم هذا الحديث يقوى قول ابى جابر  
 فانه لا يشترط قبول المكفول له في المجلس من ثم افتى به بعض المشايخ  
 ولعل قوله فيه ظمافيه اشارة الى ما ذكره ابن امير الحاج من الاشكال  
 اورو للمصنف في السحاشية على ما تشكل بلفظ جابر للحاكم بان ظاهره كما  
 ينافي العدة ينافي الكفالة لعدم برارة المكفول عنه في الكفالة وهو دار  
 على ما تشكل بلفظ جابر لا حمد واما لفظ سلمة بن الاكوع على دينه فلا فهمه  
 رافعا لاحتمال الاقرار وذكر المصنف في السحاشية وفي كونه اى كونه لفظ  
 رواية ابن حبان انا اكفل به منافيا للوعد كما في التقرير لغير الجواز المباعدة  
 في وفاء الوعد كما هو المتعارف والمطالبة الاخرى اى مطالبة الدين

قوله فيه ينافي  
 اشارة الى ما في  
 رواية صحيح ابن  
 حبان فقال ابوقتاوة  
 انا اكفل به قال  
 بالوفاء فضله عليه  
 صلى الله عليه وسلم  
 وكان عليه ثمانية  
 عشر ورسها اوسبعة  
 عشر ورسها  
 ثم هذا الحديث  
 يقوى قول ابى جابر  
 فانه لا يشترط قبول  
 المكفول له في المجلس  
 من ثم افتى به بعض  
 المشايخ  
 ولعل قوله فيه  
 ظمافيه اشارة الى  
 ما ذكره ابن امير  
 الحاج من الاشكال  
 اورو للمصنف في  
 السحاشية على ما  
 تشكل بلفظ جابر  
 للحاكم بان ظاهره  
 كما ينافي العدة  
 ينافي الكفالة  
 لعدم برارة  
 المكفول عنه في  
 الكفالة وهو دار  
 على ما تشكل  
 بلفظ جابر لا  
 حمد واما لفظ  
 سلمة بن الاكوع  
 على دينه فلا  
 فهمه رافعا  
 لاحتمال الاقرار  
 وذكر المصنف في  
 السحاشية وفي  
 كونه اى كونه  
 لفظ رواية ابن  
 حبان انا اكفل  
 به منافيا للوعد  
 كما في التقرير  
 لغير الجواز  
 المباعدة في  
 وفاء الوعد كما  
 هو المتعارف  
 والمطالبة الاخرى  
 اى مطالبة الدين



من المدريون في الآخرة باعتبار الأثام أي أثم المدريون وزاجعة اليه  
كما تقتضيه المطالبة إلى بقاء الذممة فضلا عن قوتها وإذا لم يكن  
قال لزمته فيقول به لكونه محل الاستيفاء بدليل أن المنصوب منه إذا سرق  
المنصوب من الغاصب لا يبقى في ذمته الغاصب شيء مع أن المطالبة  
الآخروية باعتبار الأثام من الغاصب متحققة فلا يصح الاستدلال بالمطالبة  
الآخروية على بقاء الدين المستلزم لبقاء الذممة وصحة التسريح إذا  
أدعى التسريح لبقاء الدين من جهة من له الدين وهو الدائن  
للبقاء الدين في ذمته من عليه الدين وهو المدريون فإن الدين ساقط  
في حقه وإن كان باقيا في حق صاحب الدين لأن صاحب الدين لم يخرج  
من أن يكون مستحقا لموت الآخر فإن السقوط أي سقوط الدين  
عن المدريون بالموت لضروقات فوت المحل وهو المدريون  
الحق لا الوصول حق الدائن فيقدر السقوط بقدر الضرورة فيتقدر  
بقدر فوت المحل فيظهر السقوط في حق من عليه الدين وهو المدريون  
دون في حق من له الدين وهو الدائن فيبقى من جهة الدائن لأن  
جهة المدريون لتصح الكفالة وإدارة التسريح تلافيا في جانب صاحب الحق  
دون المدريون حتى لو كان في حال حيوته لم يصير المدريون موديا بل  
يبرء كما لو أبرمه رب الدين عنه هذا ما فهمناه من الأسرار للقاضي  
إلى زبد وكشف البردوسي وتلويح التفتازاني وتخدير ابن الهيثم تقرير  
أمير الحاج وغيرهما من مصنفات العلماء الأعلام والله أعلم بحقيقة المرام



# حاشیه الطبع

اعلم ان عبارة واقفاً ضی ابازید صاحب المیزان انتهت التي وقعت  
السطر الخامس من الصفحة الخمسين مزودة من سهولان  
فعل الناظر حكاها وازالتهاه



## اعلان

چون حضرت مولف حق تالیف این کتاب مهمم مطبع شعاعه طور کانیور فیروز  
بنابراین کتاب منطبع بذریعہ قانون بستم ۱۸۷۵ عیسوی داخل ہی جبری  
سرکار شدہ است امید از ارباب مطالع آگاہ بغیر اجازت مهمم مطبع شعاعه  
قصد طبع آن نف نمایند و اگر دیگر سرکار محترم باشند فقط

داخل نمبر	۲۱۸
فن نمبر	الف ۱۹
کتاب نمبر	۲۲۵



